مركز دراسات الوحدة العربية　　　　المجمع العلمي العراقي

الثقافة العربية والتحدي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية

التي نظمها المجمع العلمي العراقي

نوري حمودي القيسي　　　　حسام محي الدين الألوسي

عبد الستار عز الدين الراوي　　　　علي حسين الجابري

سعدون حمادي

الثقافة العربية والتحدي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها المجمع العلمي العراقي

مركز دراسات الوحدة العربية

المجمع العلمي العراقي

الثقافة العربية والتحدي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظمها المجمع العلمي العراقي

نوري حمودي القيسي
حسام محي الدين الآلوسي
عبد الستار عز الدين الراوي
علي حسين الجابري
سعدون حمادي

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية
الثقافة العربية والتحدي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية
التي نظّمها المجمع العلمي العراقي/نوري حمودي القيسي [وآخ.].
٢١٣ ص
يشتمل على فهرس.
١. الثقافة العربية ٢. ندوة الثقافة العربية والتحدي (١٩٩٤ : بغداد) أ. المجمع العلمي العراقي
306

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ برقياً: «مرعربي»
فاكسيميلي: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى
بيروت، آذار / مارس ١٩٩٥

المحتويات

المشاركون ٧
تقديم ٩
كلمة الافتتاح ....صالح أحمد العلي ١١

القسم الأول

أوراق العمل

أولاً: القومية العربية والمثالية:
مناقشة لموضوع «أنا ونحن» ....سعدون حمادي ١٥

ثانياً: مكانة المثل العليا في الثقافة العربية
في العصر الجاهلي ....نوري حمودي القيسي ٣١

ثالثاً: العقلانية الإسلامية ....عبد الستار عز الدين الراوي ٤٥

رابعاً: الفلسفة الذرائعية: عرض ونقد ....حسام محيي الدين الآلوسي ٦٣

خامساً: منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية
العربية النقدية: دراسة في الفكر الذرائعي،
وإعاقته للنهضة العربية المعاصرة ....علي حسين الجابري ١٢٥

القسم الثاني

التعقيبات والمناقشات

١ ـ عبد الستار جواد ١٦١
٢ ـ علي حسين الجابري ١٦٢
٣ ـ محمود عبد الله الجادر ١٦٥

٤ ـ عادل جاسم البياتي ١٦٧
٥ ـ ضياء خضير ١٦٩
٦ ـ عبد الأمير محمد أمين الورد ١٧٠
٧ ـ عبد الجبار داود البصري ١٧٢
٨ ـ خالد العزي ١٧٤
٩ ـ خليل محمد ابراهيم ١٧٥
١٠ ـ نوري حمودي القيسي (يرد) ١٧٧
١١ ـ عبد الستار عز الدين الراوي ١٧٨
١٢ ـ سعدون حمادي ١٨٢
١٣ ـ ضياء خضير ١٨٤
١٤ ـ جميل الملائكة ١٨٦
١٥ ـ علي عطية ١٨٧
١٦ ـ خليل محمد ابراهيم ١٩٠
١٧ ـ عبد الأمير محمد أمين الورد ١٩١
١٨ ـ حسام محيي الدين الآلوسي ١٩٢
١٩ ـ علي حسين الجابري ١٩٤
٢٠ ـ سعدون حمادي ١٩٦
٢١ ـ نوري حمودي القيسي ١٩٨
٢٢ ـ عبد الجليل كاظم الوالي ١٩٩

ملحق: برنامج الندوة ٢٠٥

فهرس ٢٠٧

المشاركون

١ ـ د. صالح احمد العلي
٢ ـ د. جميل الملائكة
٣ ـ د. سعدون حمادي
٤ ـ د. نوري حمودي القيسي
٥ ـ د. عبد الستار جواد
٦ ـ د. عادل جاسم البياتي
٧ ـ د. الياس فرح
٨ ـ أ. علي غنام
٩ ـ أ. شبلي العيسمي
١٠ ـ د. منذر الشاوي
١١ ـ د. جوامير مجيد سليم
١٢ ـ اللواء الركن المتقاعد محمود شيت خطاب
١٣ ـ أ. محمد بهجة الاثري
١٤ ـ أ. سالم الآلوسي
١٥ ـ د. صباح محمود
١٦ ـ د. علي محمد المياح
١٧ ـ د. علي عطية عبد الله
١٨ ـ المطران اندراوس حنا
١٩ ـ د. يوسف حبي
٢٠ ـ د. علي حسين الجابري
٢١ ـ د. ضياء خضير
٢٢ ـ د. حسام محيي الدين الآلوسي
٢٣ ـ د. عبد العزيز البسام
٢٤ ـ د. محمود الجليلي
٢٥ ـ أ. ضياء شيت خطاب
٢٦ ـ د. محمد خضر محمد
٢٧ ـ د. عبد الهادي محبوبة
٢٨ ـ د. عبد الرحمن الحبيب
٢٩ ـ د. محمود عبد الله الجادر
٣٠ ـ العقيد عبد الجبار محمود السامرائي
٣١ ـ د. نجيب خروفة
٣٢ ـ د. عدنان عبد الرحمن الدوري

٣٣ ـ د. فوزي الخالصي
٣٤ ـ د. مجيد محمد علي القيسي
٣٥ ـ د. عبد الأمير الورد
٣٦ ـ د. بدري عويد العاني
٣٧ ـ د. هاشم طه شلاش
٣٨ ـ د. عبد الستار عز الدين الراوي
٣٩ ـ عبد الرزاق أحمد الحربي
٤٠ ـ محمد عبد الرزاق محمد
٤١ ـ أ. ميخائيل عواد
٤٢ ـ عبد القادر النجار
٤٣ ـ الشيخ عبد الكريم المدرس
٤٤ ـ د. حكمت الأوسي
٤٥ ـ د. عبد الرسول كمال الدين
٤٦ ـ د. اكرم النقشبندي
٤٧ ـ عبد الجبار داود البصري
٤٨ ـ د. خالد العزي
٤٩ ـ خليل محمد ابراهيم
٥٠ ـ جميل الجبوري
٥١ ـ د. عامر الكبيسي
٥٢ ـ عبد الامير معله
٥٣ ـ د. عبد الجبار النايلة
٥٤ ـ د. عبد الكريم متى
٥٥ ـ فاروق محمود عبد الله
٥٦ ـ طلال خليفة سلمان
٥٧ ـ حيدر سعيد عباس
٥٨ ـ فلاح عبد الحسين

تـقـديـم

عقد المجمع العلمي العراقي ندوة بعنوان «الثقافة العربية والتحدي»، وذلك في يومي التاسع عشر والعشرين من شهر نيسان/ابريل ١٩٩٤، في مبنى المجمع في بغداد. وقد ألقى كلمة الافتتاح د. صالح أحمد العلي، رئيس المجمع.

وقد عُقدت بعد افتتاح الندوة جلسات عمل قُدمت فيها خمسة بحوث على مدار يومين. وتلت الجلسات تعقيبات ومناقشات مستفيضة من عدد كبير من المشاركين. وقد حضر الندوة ثمانية وخمسون من ذوي الاختصاصات المختلفة.

جرى ترتيب تسلسل البحوث وفق ما جاء في برنامج الندوة الذي وضعه المجمع العلمي العراقي، أما تسلسل التعقيبات والمناقشات فقد تمّ وفق الترتيب الذي ورد من المجمع.

مركز دراسات الوحدة العربية

كلمة الافتتاح

صالح أحمد العلي[*]

باسم الله نفتتح هذه الندوة التي يعقدها المجمع العلمي ويسهم نخبة من أفاضل الباحثين والمفكرين في معالجة كنه وبعض أسس حضارة الغرب التي هيمنت حديثاً على مناطق واسعة في هذه الدنيا، وأعجب بها الكثيرون من الأمم والافراد، وأخذوا بكثير من انجازاتها ومظاهرها، وأعجبوا بالأسس التي قامت عليها، متجاهلين ما في تلك الأسس من عيوب تهدد بقاءها وتجلب الشقاء للانسانية؛ وجرّ الإعجاب بعضهم إلى الصدوف عن حضارة العرب والمسلمين، ولم يدركوا ان الأخيرة قامت على أسس يسرت الطمأنينة والسلامة للآخذين بها عبر قرون طويلة، وبإمكان هذه الأسس اذا روعيت ان تؤمن الخير والطمأنينة لهم وللإنسانية. ونسي المعجبون بحضارة الغرب انها حديثة لم يمرّ عليها زمن طويل، ومع هذا كشفت عن أخطار تهدد الإنسانية، التي يجمع الكل على ان إسعادها هو الغاية المثلى للجميع.

والواقع أن الحضارة الغربية الحديثة أنمت العلم والقوة وأنجزت فيهما انجازات لا تنكر، ففي العلم وسّعت المعرفة من ميادين جزئيات الحجيرة الى كليات الأجرام السماوية المديدة؛ وفي القوة ظهرت بالتوسع الكبير في وسائل السيطرة على الطبيعة واستغلالها لخدمة الانسان في حياته المعاشية، وللدولة في التطور الهائل في وسائل السيطرة في المواصلات والجيش والثروة. ورافق ذلك

(*) رئيس المجمع العلمي العراقي.

نظرة ملموسة، عن إدراك أو غير ادراك، إلى تقدير المادة دون التفكير وأثرها في إسعاد الانسان وطمأنينته؛ وقادها ذلك إلى ان تبدأ بنحر نفسها: انظر الى هذه الحروب المتتابعة بين المجتمعات الصغيرة والكبيرة، والدمار الهائل الذي انزلته بالعمران، والعدد الرهيب من الضحايا البشرية التي أوقعها الغرب في الغرب؛ استعرض المجازر التي انزلها الالمان بالروس، والحلفاء بالألمان، والألمان بدول الغرب؛ وانظر الى الاضطراب والقلق في نفوس الافراد والمجتمعات من عصابات مهدّدة، وافراد لا يتورعون عن ارتكاب أبشع الشرور بالبشر، وكثير منهم من الآمنين الذين يقاسون مما لا يقترفونه. أليس كل هذا مظهراً لبربرية تهدد العلم والعقل ذاته؟ ان القوة والعلم عنصران مهمّان، ولكنهما أداتان صماوان بكماوان، تتوقف قيمة كل منهما على الوجهة التي تستغل فيها، فالعلم والقوة قد يكونان مصدر خير أو شر تبعاً للتوجه الذي يوجّهه المسيّرون.

إن الحضارة العربية الاسلامية إذا درست بالمنظار الشامل آمنت بكثير من عناصر الحضارة الغربية، فمجدت العلم وقدّرت المعرفة، وحثت على استعمال العقل، وأيدت توفير الراحة والسعادة للانسان، ولكن أسسها ركزت على ما أغفلته حضارة الغرب الحديثة، وهو أنها جعلت للعلم والقوة غاية هي طمأنينة الانسان واسعاده، وعنيت ببحث سبل توفير هذه الطمأنينة والعمل على السير عليها، فكانت مجلبة لتماسك المجتمع وبقائه وصموده بوجه بعض ما كان، فالزلزال الهادر الذي أذى الى خراب وقتي، سرعان ما استعاد المجتمع تماسكه وعزز بقاءه.

ان هذه الندوة تهدف الى توضيح أسس الحضارات، ومصادر ديمومتها وفنائها. انها قضية عالمية عامة، ولكنها للعرب ذات اهمية خاصة، لانها تكشف مصادر القوة في نظامهم الماضي، وجدارته بالحفاظ عليها دون التقليد الحرفي الشامل لحضارة تبهر في مظاهرها، ولكنها تحمل في قرارتها معاول هدمها وإشقاء الانسانية.

القسم الأول

أوراق العمل

أولاً: القومية العربية والمثالية

مناقشة لموضوع «انا ونحن»

سعدون حمادي(*)

- ١ -

في الانسان علاقة بين العقل والضمير تجعل الانسان قائداً لعملية التقدم، فالقوة الروحية التي تدفع العالم نحو التقدم تعمل أحسن ما تعمل من خلال الانسان عن طريق التفاعل بين العقل والضمير. وذلك تلخيص لوجهة نظري التي توصلت اليها وشرحتها في مناسبات عديدة.

وقد وجدت من المفيد وضعها في المقدمة كمدخل ومرجع للمناقشة التي يسوقها هذا المقال.

وأهم مسألة تبرز للمناقشة هنا هي موضوع المثالية، فالمثالية تعبير له مفهوم متداول، كما له مفهوم فكري يتعلق بالنظريات. فالمفهوم المتداول ينصرف الى وجود مثل اعلى يسعى الانسان من اجل تحقيقه، فيقال: هذا شخص مثالي التفكير، بمعنى انه يعمل على رفع الواقع الى مستوى اعلى محدد، فهو لا يقبل الواقع بل يتمسك بالأخلاق الفاضلة والمثل العليا. اما في مجال البحث النظري فالمثالية ترتبط أساسياً بالفكر الذي يؤكد وجود ارادة تسيّر التاريخ في اتجاه الصعود والتطور، على الرغم من التباين في تعريف ماهية تلك الارادة وتحديدها. ولعل اهم نظرية اقترن بها هذا المفهوم هي تفكير هيغل المعروف وعموم المدرسة المثالية

(*) عضو المجمع العلمي العراقي.

الالمانية. اما الماركسية فهي نقيض المدرسة المثالية من حيث تأكيدها على ان جوهر الكون هو المادة التي تتطور حسب قوانين موضوعية خارج إرادة الانسان وتفكيره. والفكر ليس الا نتاجا وانعكاسا لعمل المادة من خلال تلك القوانين الموضوعية. الا ان الماركسية نفسها عندما تقول بأن تطور المادة يسير في اتجاه التطور من الادنى الى الاعلى، وبذلك يحصل الارتقاء والتقدم البشري من العبودية الى الشيوعية، إنها عندما تقول بذلك لا توضح السبب الذي يجعل ذلك التطور ذا غاية أخلاقية نوعية هي الانتقال من الادنى الى الاعلى. إنها تدخل عاملاً اخلاقياً في موضوع التطور من دون ان تعترف به، لا بل هي تنكر كل التحليل الاخلاقي في التنظير المثالي. حركة المادة تؤدي الى الارتقاء والتطور بفعل قوانين موضوعية، لكن لماذا تكون الحركة ذات هدف مثالي؟ الماركسية لا تجيب، بل تغفل ذلك تماما. على كل حال فالذي يعنينا في هذا المجال هو التوضيح أن المثالية تعني في المجال النظري وجود قوة ذات غاية اخلاقية يسير بموجبها التطور، وبذلك تكون البشرية في حالة تطور مستمر مما هو ادنى إلى ما هو أعلى. فالانسان الاول قد ولد وعاش وحده في الطبيعة، وكانت الخطوة المهمة الاولى في التطور هي قيام المجتمع وانشاء الدولة من اجل هدف سام، هو حماية الحقوق الطبيعية حسب منظور نظرية العقد الاجتماعي. ومهما اختلفتَ نظريات نشوء الدولة، فهي جميعها تلتقي في مسألة ان قيام الدولة كان بدافع تحسين الحياة ومعالجة مشاكل العيش في الطبيعة من دون دولة. ان وجود عملية التطور هذه وسيرها في اتجاه اخلاقي محدد، أي الانتقال من الادنى الى الاعلى عبر التاريخ، هو الدليل الذي يمكن ان تقدمه المثالية (بالصيغة) التي نقدمها الآن في هذا المبحث على وجود ارادة موضوعية هي القوة المهيمنة العليا المسيِّرة للتاريخ. فالأديان السماوية تدعوها الإله، وهيغل يسميها الروح، والماركسية تتحدث عن مفعولها وتنكر وجودها.

ويمكن تلخيص عملية التطور في مجالين هما: خارج الانسان ـ الطبيعة، وداخل الانسان ـ الغرائز. وقد استطاعت القوة الموضوعية المثالية ان تحقق ارتقاء وتقدما في حياة الانسان في مجال السيطرة على الطبيعة المحيطة بالانسان، ومن خلال ضبط الغرائز وتهذيبها في داخل الإنسان. وقد اتسمت عملية ضبط الغرائز وتهذيبها في النفس البشرية بعملية توسيع الافق والانتقال المتدرج من دائرة ضيقة الى دائرة اوسع، اي من حالة الخضوع التام، او شبه التام، لمفعول الغرائز، حيث كان الانسان محدودا بحدود نفسه، ولا تتسع دائرة اهتمامه لأبعد من شخصية، الى دائرة اوسع ثم الى دائرة اوسع اخرى وهكذا. وما نشوء الدولة الا انتقال تقدمي الى دائرة اوسع. وهكذا كان التطور من الفرد الى العائلة، ثم القبيلة، ثم دولة المدينة، ثم الدولة القومية، ثم الاهتمام بشؤون العالم، يمثل الانتقال المتتابع الذي

تقوده القوة المثالية في صراعها مع الغرائز من دائرة الى دائرة اوسع في مجال التقدم والارتقاء.

فالعرب في الجاهلية على الرغم من تقدم الفرد ونضجه واستعداده للتطور كان يعاني الانحباس في دائرة دنيا في سلّم التطور هو فقدان الدولة. ثم أتى الإسلام فحقق تلك الخطوة التاريخية في تطورهم، حيث نقلهم من مجتمع القبيلة الى مجتمع الدولة، ولم يحدث ذلك الا لأن الاسلام كان يمثل نهضة عميقة في حياة العرب، ويمثل فعلا حاسماً للارادة المثالية هذه.

ويلاحظ أن خط التطور الذي نتحدث عنه، وان كان صاعداً في اتجاهه التاريخي، الا انه لا يخلو من عمليات الصعود والتراجع، الامر الذي يجعله متعرجاً وليس مستقيماً. فعندما تضعف الامة وتدبّ فيها عوامل التخلف نراها تتراجع الى دائرة دنيا، وهكذا كان الامر، فالفترة المظلمة قد شهدت التراجع الى الاهتمام الأضيق في سلم التطور كالاهتمام بالقبيلة والمذهب والطائفة والمدينة، وحتى العائلة، بدلا من دائرة الدولة الموحدة. وبهذا المعنى، وعلى اساس هذا التفسير تمثل القومية العربية حركة التقدم بأحسن صورها اليوم، فهي حركة نضال إرادة الخير والقوة الدافعة نحو المثل العليا ضد الغرائز وقوى القديم المتخلفة، وهي الحركة التي تسعى لنقل المجتمع العربي من دائرة ضيقة اصبحت متخلفة الى دائرة أوسع وأرقى في سلم التطور، من الدولة القطرية الى الدولة القومية. وهذا هو بالضبط معنى القول إن الوحدة العربية هي الثورة الحقيقية في الوطن العربي التي تستطيع نقل المجتمع العربي من وضع الضعف الذي هو مصدر كل ما هو ادنى الى وضع القوة التي هي مصدر كل ما هو اعلى، وضع اللااستقرار والتهديد الى وضع الاستقرار والأمن، ومن وضع التخلف الاقتصادي والاجتماعي الى وضع التنمية الجذرية والرقي الحضاري. الوحدة العربية هي الهدف الذي تناضل الامة مدفوعة بقوة المثل الاعلى من اجل تحقيقه. كما انه بتحقيقه سيضاعف قوة الدفع ويزيد من فعاليتها من اجل المزيد من التقدم والرقي، وبذلك تكون محركاً وعاملاً مسانداً لعملية الارتقاء والتطور. من كل ذلك يتضح ان الوحدة العربية ذات صفة مثالية، سواء بالمفهوم المتداول للمثالية، او بالمفهوم الذي تم ايضاحه في ما فات من المناقشة. ويتبع ذلك، وبالمنطق نفسه، أن القومية العربية حركة روحية تنسجم تماما - مع التراث الروحي للامة، لا بل هي من صميم ذلك التراث، فهي حركة مع الايمان وتمجد الاديان السماوية، وذات علاقة خاصة بالاسلام على وجه التحديد.

- ٢ -

وبعد إيراد هذه الملاحظات نتحول الى موضوع الجواب عن السؤال المهم الآتي: ماذا تواجه حركة الوحدة العربية من أعداء الآن؟ من يقف ضد هذه الحركة؟ في المجال العملي الشخصي ليس من الصعب الإجابة عن هذا السؤال، فقد سبق لي ان اوضحت في غير هذا المجال أن المقاومة الرئيسة لمشروع الوحدة العربية هي الأنظمة العربية (عموما وليس اطلاقا)، وبتحديد اكثر: الفئة الحاكمة في تلك الانظمة. لكن الجواب في المجال الفكري اصعب. ما الأفكار التي تقف بوجه حركة القومية العربية اليوم، وبالتالي تعرقل تحقيق الوحدة؟ العدو الفكري هو مجموعة الأفكار التي تكرّس الواقع وتسعى لإدامته، ويمكن إجمال تلك الافكار بعبارة يمكن ان نطلق عليها اسم الواقعية. وتتجلى الأفكار الواقعية المقصودة في هذا المجال بنظرية ظهرت في الغرب هي ما يطلق عليه اسم الذرائعية. فكيف حصل ذلك؟

في سنة ١٥١٣ كتب ميكافيلي كتاب **الأمير** في ايطاليا، شارحاً فيه آراءه في ماهية السياسة في الوصول الى السلطة والبقاء فيها، فجعل السياسة حرفة فنيّة تحكمها قوانين، اذا أجادها الحاكم في التطبيق استطاع البقاء في السلطة. وبذلك فصل السياسة في عالم المُثل والأخلاق، فمن اجل الوصول إلى السلطة والمحافظة عليها، لا تهم الوسيلة، بل الغاية. فكل ما يخدم الغاية صحيح وجائز ومبرر.

وفي القرن السابع عشر دافع توماس هوبز بحرارة من خلال كتاباته عن الملكية المطلقة في بريطانيا ضد الافكار الثورية والجمهورية، فشرح فلسفة مادية مفصولة عن الاخلاق، أساسها غريزة الحفاظ على النفس. فجاءت كتاباته تبريرا لنظام الاستبداد، مبرّرا كل الوسائل من اجل الحفاظ على السلطة في يد الحاكم. ثم تبع ذلك في مجال الاقتصاد ظهور الاقتصاد الكلاسيكي الذي وضع مبادئ الاقتصاد الرأسمالي القائم على دافع المصلحة الذاتية. فآدم سمث في كتابه **ثروة الأمم** (١٧٧٦) تحدث عن اليد الخفية التي تجعل السعي من اجل المصلحة الخاصة للفرد اساساً للمصلحة العامة. وهكذا تتابعت آراء الاقتصاديين الكلاسيكيين في الاتجاه نفسه، حتى كتاب **مبادئ الاقتصاد** لألفرد مارشال (١٨٩٠)، مرورا بريكاردو في كتابه **مبادئ الاقتصاد السياسي والضرائب** (١٨١٧). فأفكار السعي للمصلحة الذاتية وفصل النشاط السياسي والاقتصادي عن الاخلاق قد طبعت المجتمع الغربي الذي شهد مرحلة الاستكشافات، ثم الثورة الصناعية وظاهرة الاستعمار. فكان ذلك هو التمهيد لبلورة تلك الميول بشكل منظم في نظرية الذرائعية. ومن أوائل واضعي هذه النظرية هو تشارلز بيرس الذي شرح آراءه في

سنة ١٨٩٨ فقال: إن الحقيقة ليست شيئاً موضوعياً خارجاً عن اعتقاد الانسان، فالانسان عندما يتوصل الى الاعتقاد بشيء فذلك هو الحقيقة، والعالم الخارجي ليس له وجود منفصل عن ذهن الانسان؛ فما أراه انا حقا هو الحق وليس شيء آخر. وكتب هولمز في مجال القانون، ففي كتابه **القانون العام** شرح بوضوح انه لا يوجد هناك مقياس موضوعي صادر عن حقوق طبيعية أو مثل عليا موضوعية، بل هناك رغبات البشر وقراراتهم التي هي اساس مقياس ما هو حق وما هو باطل وليس أيّ شيء آخر. وهكذا اصبح القانون قائما على رغبة البشر، وليس على مثل عليا فوق تلك الرغبة. اما جون ديوي فقد اختص بموضوع التربية، حيث اكد تطوير الغرائز الموجودة في الطفل، وجعل ذلك هدف التربية وليس تقويم الاخلاق وايقاظ الضمير وغرس المثل العليا. فبحسب تفكير جون ديوي ليس في الانسان عنصر مثالي، بل كل ما فيه هو الغرائز. واخيرا جاء وليم جيمس الذي فصل النظرية الذرائعية في كتابه **مبادئ علم النفس** (١٨٩٠). وخلاصة تحليله للنفس البشرية هي أن ليس في الانسان شيء خاص، بل هناك غرائز ذاتية، وان غاية علم النفس هي الكشف عن تفاعل تلك الغرائز والميول الذاتية وتطورها. وبذلك نفى وجود الضمير أو العامل الروحي. وبعد ذلك تتابعت الكتابات والشروح في الاتجاه نفسه حيث تمت صياغة هذه النظرية واخذت اسماً في الوسط المثقف والجامعات. فالطبيعة ليست نظاما مترابطا، بل هي مجموعة ظواهر مستقلة الواحدة عن الأخرى، فلا توجد هناك قوانين عامة تسير بموجبها تلك الظواهر، أي لا توجد حقيقة موضوعية. والظواهر تلك سواء أكانت طبيعية في خارج الانسان ام غريزية في الانسان، إنما هي في وضع ساكن وليست متحركة يسودها تطور بفعل قوانين موضوعية. لذلك فالتاريخ ليس له هدف سام والتطور لا يحكمه عامل مثالي يرفعه من مرتبة الى مرتبة اعلى. فالعالم ليس الا تجسيدًا للنشاط والفائدة البشرية ولا توجد هناك روح انسانية تسيّر التاريخ. اننا في نشاطنا مدفوعون بدوافعنا الذاتية، وفي كل نشاط ليس المهم نقطة البداية ولا الوسيلة بل النتيجة النهائية. فإذا كانت النتيجة ناجحة فذلك هو الحق والخير، لأن الحق والخير هما من صنع الذهن البشري وليسا أمرين مشتقين من مقياس موضوعي خارج عن الذهن. لذلك فقد سميت الذرائعية بالمثالية الذاتية، اي ان المثل الاعلى هو ما تصنعه الذات البشرية، بعكس المثالية الموضوعية التي تشتق المثل الاعلى من مصدر خارج عن الذات البشرية.

- ٣ -

المسألة المهمة في هذا البحث هي مناقشة أثر هذه الفلسفة في الوضع العربي

الراهن، وفي مجال الموقف من حركة القومية العربية والوحدة العربية على وجه التحديد.

وكمدخل لذلك، لا بد من الملاحظة أن الفلسفة الذرائعية لم تخلق وضعا في المحيط الذي نشأت منه، بل على العكس، فقد جاءت تجسيدا لوضع ناشئ بالتراكم، فهي نتيجة اكثر منها سبب ذلك الوضع. والوضع يمكن تلخيصه بالسعي للمصلحة الذاتية والتحلل من قيود المثل العليا والنجاح في الوصول إلى القوة الاقتصادية والسياسية والمحافظة عليها. إن هذه الافكار والميول كانت قد تبلورت وطبعت الحياة في المجتمع الغربي، لا سيما الامريكي. لذلك يلاحظ ان أثر هذه الأفكار لا ينحصر في الوسط المثقف، بل هو موجود تلقائيا عند الافراد، حتى من غير المطلعين على هذه النظرية، لأنها تنسجم مع رغباتهم ونمط تصرفهم. ولا يخفى ان الغرب كان، ولا يزال، يسعى من اجل نشر هذه الافكار بشتى الوسائل، في مناطق العالم الاخرى، بقصد التأثير فيها، ومنها الوطن العربي. وليس من الصعب أن يجد المتتبع أن هذه الافكار يمكن ان تظهر تلقائيا في مجتمعنا المعرّض لضغوط الغرب ونفوذه والاحتكاك به، حتى من دون الاطلاع على النظرية التي تجمعها. ويصح ذلك خصوصا على الفئة الحاكمة في الأنظمة العربية بدائرتها الواسعة التي تضم الإداريين والفنيين.

واليوم تقوم مواجهة خفية أحياناً وظاهرة احياناً اخرى، بين جهتين في الوطن العربي: جهة الجمهور العربي بما فيه الحركة القومية، وجهة الانظمة الحاكمة متمثلة بالدائرة الواسعة لتلك الانظمة. ولكل جهة آراؤها ومفاهيمها، أو لِنَقُلْ فلسفتها. الجمهور العربي الواسع والحركة القومية الوحدوية يدافعان عن تفكير مثالي بالمعنى الذي أوضحناه، والانظمة الحاكمة تتبنّى الذرائعية صراحة أو ضمنا. الحركة القومية تنادي بالوحدة بمعناها التحرري كثورة تقدمية تنقل الأمة من وضع الى وضع اعلى منه، والأنظمة الحاكمة تتمسك بالواقع وتسعى لتكريسه بكل ما فيه. ومن أجل المقارنة يمكن القول إن الحركة القومية المستندة الى الجماهير العربية تتمسك بمثل عليا وتستند الى إرادة الخير في الانسان العربي التي تعمل من اجل التقدم، في حين تعتمد الانظمة الحاكمة على الرغبات والمصالح الذاتية المرتبطة بالحكم وما يتفرع عنه. الحركة القومية تأخذ بمصلحة مجموع الأمة على الأمد الطويل، في حين تدافع الانظمة الحاكمة عن مصالح الفئة المحدودة في دائرة النفوذ والقوة في تلك الانظمة. الحقيقة بالنسبة إلى الحركة القومية وجماهير الشعب تكمن في المثل الاعلى وهو الوحدة، في حين انها الدولة القطرية بالنسبة إلى الفئة الحاكمة. إذن، هناك تقابل بين جبهتين: فعلى الصعيد الفكري هناك واقعية الدولة القطرية مقابل مثالية القومية العربية. وقد انعكس هذا التناقض سياسيا في مجموع

ما قامت به الانظمة الحاكمة العربية من مقاومة مشروع الوحدة العربية منذ نشوئها حتى الوقت الحاضر. فالدولة القطرية لها تفكيرها وتحليلاتها ولها نظرتها إلى ما يجري في الداخل والخارج. وسواء اكانت تلك النظرة مستمدة من نظرية فكرية هي الذرائعية، أم مستوحاة من المصالح والتفاعل مع الظروف الداخلية والخارجية، فإنها تؤدي في النهاية الى الموقف الفكري نفسه وإلى النظرة نفسها.

فالفئة الحاكمة العربية عموما تحلل الأمور على اساس البقاء في الحكم وإدامة سلطانها ونفوذها ومصالحها. فالدولة القطرية واقع موجود معترف به دولياً، ويملك المتطلبات الشكلية للشرعية من تمثيل دبلوماسي وعضوية في الامم المتحدة، كما انها تملك قوة عسكرية وميزانية وأجهزة إدارة وإعلام ومخابرات، وكل ذلك يشكل واقعا موجودا يوفر فرصة الحكم وخدمة المصالح. ومن طبيعة الامور أن الدولة القطرية القائمة على اساس المصلحة والبقاء في الحكم قد تطورت علاقتها بالدولة القطرية الأخرى الى وضع المنافسة والتناقض. ومن ناحية أخرى هناك الدول الغربية التي لها مصلحة في بقاء الدولة القطرية من جهة، واخضاعها من جهة اخرى. وبذلك تكوّن شعور ضمني أن مصلحة النظام في الدولة القطرية يتطلب الانسجام والخضوع للعامل الخارجي المهيمن، صاحب القوة المادية الهائلة والتقدم المادي المبهر. فالغرب صاحب النظام الرأسمالي ومشروع الاستعمار القائم على القوة المادية والمصلحة الخاصة، لا يناسبه التفكير المثالي الذي يقوم على وجود ارادة خير فوق الرغبات الشخصية تشكل المقياس الموضوعي لما هو حق وخير، وتفصل بين الخطأ والصواب، بل تناسبه النظرية الذرائعية التي تنفي ذلك، وتضع بديلا منه الاحكام الذاتية، حيث يكون تحقيق الغاية مبرّرا لنوع الوسيلة المستخدمة. إنها الفلسفة التي تناسب القوي، لأنها تطلق يده من القيود الاخلاقية والضوابط المثالية. وهكذا تكوّن تفكير النظام الحاكم في الدولة القطرية. النظام في الدولة القطرية موجود وقائم، ويتمتع بالقوة العسكرية والمالية، وبيده الأجهزة، وقد استطاع حتى الآن ان يلجم توجه الجماهير إلى الوحدة، كما أن مشاريع التوحيد لم يكتب لها النجاح حتى الوقت الحاضر.

يضاف الى ذلك أن النظام القطري مدعوم، بحكم اشتراك المصالح، من قِبَل الدول الغربية بأشكال وصور متعددة، تتراوح بين التأييد الضمني والدعم العسكري المباشر الواسع النطاق.

إذن، فواقع الدولة القطرية هو واقع القوة كما يبدو للأنظمة الحاكمة. وواقع القوة هذا حقق بعض الاستمرارية خلال الزمن. وإلى جانب نمط التفكير الذي يترشح من الواقع، هناك حالة نفسية ملائمة لذلك، فالفئة الحاكمة العربية تجد في

الدولة القطرية وضعاً مريحاً مألوفاً يوفر لها الرغبات والمصالح وحب الحكم من خلال تجربة زمنية لا تزال مستمرة حتى الآن.

إذن، فما تملكه موجود، تستطيع ان تراه وتلمسه بالحواس، محققا لها الرضا والراحة. فلماذا التغيير الى مجهول لم يتحقق بعد، ومحفوف بالمخاطر، ويحتاج الى التعب والمشقة، وتقاومه القوى الخارجية، ويتناقض مع مصالح الاصدقاء في الداخل والخارج؟ لذلك، ولكل هذه الاسباب، كان من المنتظر أن يتكون النظام في الدولة القطرية على اسس النظرية الذرائعية نفسها، حتى في حالة غياب الاطلاع الثقافي على تلك النظرية. الواقع هو كل شيء: هو الحقيقة النهائية، وهو مصدر القيم والمثل العليا، ونهاية الطموح. فالدولة القطرية هي نهاية المطاف، والعلاقة مع الدول الغربية، وحتى مع الصهيونية، هي الوضع الصحيح والقدَر الذي لا مفر منه. إن معطيات الواقع وموحيات المصالح وتفكير البقاء في الحكم تتفاعل وتنتهي في التحليل النهائي إلى نتيجة واحدة، هي قبول الواقع والدفاع عنه والقيام بكل ما يقتضيه ذلك في المجالين: الفكري والعملي. وباختصار، الانظمة الحاكمة العربية (عموما وليس إطلاقا) تفكّر وتعمل على اساس انعدام المثَل الاعلى. ليس هناك مثل اعلى خارج الواقع نعمل من اجله. واذا كان ذلك كذلك، فالنتائج التي تترتب عليه هي حصيلة ما قامت به تلك الانظمة حتى الآن في صراعها مع القومية العربية ومشروع التوحيد. ومن المنطقي أنه عندما يغيب المثل الأعلى تضعف الارادة ويصبح تفكير الإنسان وفعله يدوران حول الواقع. فالواقع هو كل الموضوع، ودنياه هي كل الدنيا. ويلاحظ ان معقول العقل يصبح موضوعاً مطروحاً، ويكثر ترديده والحديث عنه، فالذرائعية تكثر من الاستشهاد بفعالية العقل والإشارة إليه في نقاشها النظري. ومن هنا كانت العبارة المألوفة الكثيرة الترديد: العقل يقول هذا، والعقلانية تتطلب ذاك. وليس من الصعب معرفة سبب ذلك، ولا تبيّن الضعف الذي ينطوي عليه. فالعقل ملكة وقدرة على التحليل والنظر في الأمور، وهو من عالم التركيب العضوي للجسم، وموضوعه يختلف تماما عن موضوع الضمير والعنصر الأخلاقي في الانسان والكون. العقل ملكة يستعملها الإنسان الفاضل كما يستعملها المجرم العاتي، ويمكن ان توظف من اجل الخير، كما يمكن ان توظف من اجل الشر. فإذا كانت الذرائعية (الواقعية الدارجة) تقول بالعقل واستخدامه، فذلك لا يشكّل تزكية لها وهي التي افترضت غياب المثل الأعلى والعامل الروحي. لذلك، فاستخدام العقل في هذه الحالة لا يعدو الأخذ بالواقع وتحليله. والنظر في الواقع وتحليله عند الفئة الحاكمة العربية لا يوصل الى غير التمسك بالتجزئة والانسجام مع القوى الاستعمارية المؤيدة لذلك الواقع. إذن، فالقول بالعقل يصلح ان يكون ذريعة، ولا يوصل بحد ذاته إلى

طريق الحق والخير عندما يكون المثل الاعلى غائباً. العقل لا يكون ذا معنى إلا عندما يتضافر مع الضمير في عملية النهوض والارتقاء من وضع الى ما هو اعلى منه. فَلْنوضّحْ ذلك من خلال امثلة عملية.

- ٤ -

في دراسة قمنا بها[١] عن الخسائر الناجمة عن تدهور اسعار النفط في الاقطار العربية المنتجة والمصدّرة للنفط من ١٩٨٧ الى ١٩٩٣، اتضح أن القوة الشرائية للبرميل الذي صدّرته خلال هذه الفترة قد تدهورت؛ فقد تم اخذ الارقام القياسية لتقلبات سعر الدولار إزاء العملات الرئيسية التسع، التي تكاد تنحصر فيها واردات البلدان العربية، والارقام القياسية للتضخم في الدول التسع والولايات المتحدة الامريكية، ومن مزيج العاملين المذكورين (أسعار سعر الصرف والتضخم) تم حساب أثر العامِلَيْن في القوة الشرائية للدولار المتسلّم كثمن للنفط المصدًّر، وعلى اساس سنة ١٩٧٤، وبذلك تم استخراج الرقم القياسي المركب حسب معادلة رياضية لحساب مقدار التدهور في القوة الشرائية للبرميل. ومن حاصل ضرب ذلك بمقدار الصادرات استخرجنا مقدار الخسارة التي تحمّلها كل قطر عربي مصدّر للنفط. وقد تم حساب تلك الخسارة على أساسين: الأول هو أسعار ١٩٧٤، وهي السنة التي تحولت فيها الأسعار من الأسعار المعلنة التي كانت تضعها الشركات إلى الاسعار الرسمية في السوق الحرة. والاساس الثاني هو سنة ١٩٨١، وهي السنة التي وصلت فيها الاسعار اعلى مستوياتها وهو ٣٤ دولاراً للبرميل. وقد اتضح ان الدول العربية المصدِّرة للنفط قد باعت نفطها خلال الفترة من ١٩٨٧ إلى ١٩٩٣ بأسعار تقلّ عن الأسعار التي تحفظ لها القوة الشرائية للبرميل التي كانت عليها في ١٩٧٤، وبذلك خسرت ما مجموعة ٤١٢٤٤٥ مليون دولار: فبلغ مجموع خسائر تونس خلال هذه الفترة، على اساس أسعار ١٩٧٤، ما مجموعه ١,٦ مليار دولار. وخسرت اليمن خلال الفترة نفسها ٤,٥ مليارات دولار، وخسرت مصر اكثر من ١٤ مليار دولار، كما خسرت السعودية اكثر من ١٧٨ مليار دولار، وخسرت الإمارات أكثر من ٥٨ مليار دولار.

والمعروف نفطياً، أنه على أثر ارتفاع اسعار النفط التي بلغت ذروتها في الثمانينيات، قامت الدول الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة، بجهود واسعة

---

(١) سعدون حمادي، «الخسائر الناجمة عن تدهور أسعار النفط العربي، ١٩٨٧ - ١٩٩٤،» السفير (بيروت): ١٣/ ٢/ ١٩٩٣ و ١٤/ ٢/ ١٩٩٣ ومجلة آفاق عربية (بغداد)، العدد ٦ (حزيران/ يونيو ١٩٩٣). كما تم تحديث الارقام الواردة فيها لتشمل عام ١٩٩٣.

للتأثير في الاصدقاء، ومنذ ذلك الوقت عملت السعودية والكويت والإمارات في اتجاه زيادة الانتاج وتخفيض الاسعار، وبذلك حدثت المقايضة بين الطرفين: الأمن مقابل تخفيض أسعار النفط، والالتزام بعدم تكرار استخدام النفط كسلاح سياسي. إن مراجعة وقائع اجتماعات الأوبك وأرقام الإنتاج المنشورة عالميا تدللان على هذا الاتجاه الذي كان دافعه سياسياً وليس اقتصادياً، بغضّ النظر عن الحجج التي كانت تقدم، والتي ثبت تهافتها. اذن، فالدولة القطرية قد طبقت سياسة ذرائعية محضة، حيث حللت الامر عقليا، فوجدت أن موضوع الامن - أي البقاء في الحكم - يجب ان يدفع له ثمن مالي كهذا، وإن كان ذلك يلحق ضررا بها وبالآخرين من العرب وغير العرب. وهكذا تكون النظرة الذرائعية المعتمدة على الواقع، التي يغيب فيها المثل الأعلى والارادة، تؤدي منطقيا الى مثل هذه النتيجة. إن ثروة حدّها الأدنى ٤١٢٤٤٥ مليون دولار قد فقدتها الامة، وهي حق عادل وطبيعي لها.

وفي المجال السياسي كان تصرّف الدولة القطرية ازاء الكيان الصهيوني مثالاً آخر للتفكير والتصرف الذرائعيين. فالأنظمة العربية الحاكمة لم تعطِ حتى الآن تفسيرا لموافقتها على إيقاف القتال في ١٩٤٨ في الهدنة الاولى والهدنة الثانية، مع أن كفة الحرب لم تكن في جانب العدوّ. إذن، مَن الذي اوقف الحرب؟ ولماذا؟ وما اسرار ذلك الحدث الانهزامي الجلل؟

مهما كانت الحوادث والتفاصيل، فالأمر لا يخرج عن نطاق الخضوع لضغط دول الاستعمار وتهديدها، وفقدان الإرادة. ومنذ ذلك الوقت حتى الآن لم يخرج تفكير الدولة القطرية وتصرفها عن هذا الإطار: التضحية بالقضية القومية لحساب المصلحة القطرية، أي لحساب البقاء في الحكم وأمن الفئة الحاكمة. ولا عجب، فمصدر القيم هو المصلحة الخاصة، ومقياس الخير والشر هو الواقع وليس المثل الأعلى للامة. نقطة البداية هي المصلحة الخاصة وضعف الارادة وعدم القدرة، لذلك فحسابات العقل لا بدّ من ان توصل الى هذه النتائج التي آخرها الاعتراف بالعدو، والدخول في علاقات مشتركة معه. ولو سأل أي من المشاركين في هذا العمل عن المبرر لوردت في جوابه حتما عبارة الواقعية. إذن، فالدولة القطرية تمثل تمسكا بدائرة ضيقة في سلّم التقدم الانساني، لأنها - كما سبقت الإشارة اليه - هبوط من مرتبة اعلى وتراجع الى دائرة اضيق. فالتقدم الانساني كان دائما مقروناً بخروج الإنسان خارج ذاته، وتوسيع تفكيره واهتمامه في دوائر تتسع كلما تقدمت عملية التطور. لذلك كان الرجوع إلى الدولة القطرية بدلاً من وحدة الأمة مقرونا بالضعف والتخلف. في التطور التاريخي كان التقدم قد بدأ بظهور المجتمع، كما كانت عملية توحيد الأمم المجزّأة تمثل صعوداً في سلم الرقي. وفي وقتنا الحاضر تعبّر نزعة التقدم والرقي عن نفسها في توسيع اهتمام الانسان بشؤون العالم المحيط

بالدولة القومية حيث تظهر التجمعات الاقتصادية وتتقدم وسائل الاتصالات، والتفاعل الدولي بين الأمم، في حين أن عمليات الانكفاء والتفتيت جاءت مقرونة بالتخلف والانحطاط الحضاري حيث تتكبّد البلدان التي تشهد ذلك خسائر في كل شيء، والشواهد عديدة في ما يحدث الآن في بعض مناطق العالم.

الدولة القطرية لا يمكن ان تكون في اتجاه التقدم مهما حاولت الانظمة ان تسبغ عليها المظاهر والاشكال. فالاستمرار في الحكم والبعد عن المشاكل وفتات الرفاهية المادية وبعض التقدم الجزئي في هذا المجال او ذاك، شيء أقلّ كثيراً كمّا ونوعاً من التقدم الجذري الذي تخلقه الوحدة الشاملة، حيث القوة والتنمية والارادة وانبعاث الروح الحيوية. ان الروح المعنوية والشعور القومي بالرسالة وبناء الارادة التي هي اساس النهضة الحقيقية، لا تخلقها غير الوحدة والشعور القومي، فقد كان ذلك شأن جميع النهضات الكبرى في التاريخ، واساس ذلك هو المثل الاعلى. فعندما يكون للامة مثل أعلى تناضل في سبيل تحقيقه، تبنى الارادة وتتدفق الحيوية وتخرج من الفرد طاقات لا حدود لها تثير الانبهار والتعجب، فيصبح كل شيء ممكناً، وكل صعوبة قابلة للتذليل. وهكذا يبدأ البناء القومي وتصبح إنجازات الدولة القطرية لا شيء مقارنة بما تنجزه الامة في حالة نهوضها القومي وبناء كيانها الموحد ودولتها القوية الحديثة. وبذلك يصبح الواقع كما يجب أن يكون، نقطة بداية ومادة خاماً لقوة الإرادة وليس مثلا أعلى لها. المثل الاعلى شيء آخر تماما: هو الطموح، أي الضمير المستيقظ. الدولة القطرية لها محور هو الأنا، وهو محور متخلّف، في حين أن محور الوحدة هو محور التقدم، محور «نحن». وفكرة انا منبثقة من الغرائز، في حين ان فكرة نحن منبثقة من العنصر الروحي في الانسان. وما قصة التاريخ وتقدم الإنسان إلا قصة الصراع المستديم بين عامل الغرائز وعامل الروح. ولا غروَ، فالنظام القطري هو نظام المصالح الأنانية وحب الحكم والخضوع للأجنبي والاستغلال والظلم في حين تتطلب حركة القومية العربية التضحيةَ والمشقة والمجابهة والتحمل ودفع الثمن الذي يقتضيه التقدم.

ـ ٥ ـ

تلك ملاحظات تحليلية مقارنة لفكرتين متقابلتين في الساحتين الفكرية والعملية: فكرة الوحدة وفكرة التجزئة، فكرة القومية العربية وفكرة الواقع الراهن. الفكرة الاولى مثالية، بمعنى انها تقوم على وجود مثَل أعلى ليس من صنع العقل بل من وحي الضمير، في حين ان الثانية ليس لها مثل اعلى، بل مثلها الأعلى هو الواقع الموجود، وهي بهذا المعنى ذرائعية، عن وعي او عن غير وعي. فبماذا تفيدنا هذه الملاحظات؟ تفيدنا هذه الملاحظات في مهمة القاء الضوء على

الحوادث المهمة في تطور الامة العربية. ولعل اهم مسألة فكرية في هذا الصدد هي التفريق بين موضوع العقل وموضوع الضمير. فالعقل كأداة للتحليل والمقارنة لا يصحّ ان يكون نقطة البداية، بل هو الضمير. العقل عندما يحلل الواقع لا ينتهي بغير حسابات الارباح والخسائر، وحسابات الارباح والخسائر تنتهي بقبول الواقع والرضوخ له. أما الضمير، فهو الذي يجب أن يكون نقطة البداية (اي المثل الأعلى)، فهو الذي يشير الى ضرورة الارتقاء من الواقع الى ما هو اعلى منه مرتبة، اي التطور من وضع انا إلى وضع نحن. الوحدة العربية، كمثل اعلى، لا يوصلنا اليها الواقع وتحليله، بل يدلنا عليها الضمير، فهي الطموح وما يجب أن يكون، في حين ان حسابات الارباح والخسائر، والتحليل المجرد الذي يقوم به العقل المجرد ينتهي بقبول الواقع. وهكذا سارت عملية تكريس التجزئة من قبل الدولة القطرية، وتتم عملية الاعتراف بالعدو الصهيوني. نقطة البداية يجب ان تكون المثل الاعلى، وهو الوحدة، وبعد ذلك يأتي دور العقل في التحليل وصياغة الانظمة والاستدلال على الوسائل الصحيحة حيث يتضافر العقل مع الضمير وتتفاعل قوة التحليل مع قوة الروح في عملية خلق التقدم. وتطبيق هذه الخلاصة على الواقع العربي يظهر ملامح التناقض الذي حصل بين حركة القومية العربية من جهة وتجزئة الدولة القطرية من جهة أخرى، في حالتين، حصلت الواحدة ازاء قيادة الرئيس عبد الناصر من قبل، وتحصل الثانية الآن إزاء قيادة العراق.

في الحالتين وقفت الدولة القطرية وقوى الاستعمار، وفي مقدمتها الصهيونية، ضد اتجاه الوحدة. فالاساس الفكري والدوافع العملية لذلك الموقف اصبحت واضحة الآن.

واليوم تقف قيادة قطر عربي هو العراق، موقف القومية العربية، متحملة كل الاعباء المترتبة على ذلك، ومقدمة التضحيات التي تتطلبها، وكالمعتاد تقف الانظمة الحاكمة في الدولة القطرية وحليفها الخارجي موقف الضد بالدرجة والكيفية التي نعرفها. وبصدد هذا الموضوع نورد بعض الملاحظات:

أولا: لم يكن التقدم البشري في يوم من الايام عملية ميكانيكية تلقائية، بل كانت دوما نتيجة لارادة الإنسان. فالتقدم يجري من خلال الانسان وبواسطته. وليس هناك من *تفسير للتخلف ولنقيضه، التقدم، غير التباين في الوضع الذي* تكون فيه إرادة الانسان. فحيثما تكون الارادة فتية قوية يكون التقدم او التجديد وإعادة بناء المجتمع، والعكس صحيح. إن الذي يجري في العراق الآن هو بناء الإرادة حيث يراجع الانسان نفسه، وتتكون في داخله قوة جديدة تدفع في اتجاه المقاومة والتغلب على الصعوبات وبناء حياة جديدة على أساس مثل عليا سامية.

وما التقدم المادي في المجالات الاقتصادية والعمرانية والاجتماعية والثقافية إلا مظهر ونتيجة لهذا العامل، أي ما يحصل في داخل الانسان. لذلك نجد فارقاً شاسعا في الكم والنوع بين البناء المادي حيث توجد الإرادة، وبينه حيثما تكون الارادة واهنة مستسلمة. إن اعادة إعمار ما هدمه العدوان العسكري شاهد يستحق الملاحظة، ولعل من اكبر الأخطاء الفكرية التي يمكن ان نقع فيها، نحن العرب، هو ان نتوهم ان التقدم يمكن ان يكون تلقائيا، اي من دون تكوين ارادة جديدة، كما تحاول الثقافة الغربية ان توحي. فغياب الإرادة لا يؤدي إلى غير الانحلال والتناقض، وبالتالي الى التراجع.

ثانياً: هناك ما يجب أن يقال عن الجانب العملي لموضوع مثالية القومية العربية هو: ان النضال في سبيل مثل اعلى يجب ان يُفهم في إطار حقيقي وليس كما يمكن ان يتبادر إلى الذهن المجرد عن التجربة. النضال من اجل المبدأ لا يكون إلا عندما يكون هناك وضع فكري ومادي يراد تغييره. والتغيير يعني عملية الهدم والبناء التي من خلالها يحل وضع جديد في مكان وضع قديم. وبمنظور هذا الفهم يتضح أن التقدم لا يكون الا بثمن، فذلك من طبيعة عملية تطور حضارة الانسان منذ أقدم العصور، وستبقى كذلك. ومن ذلك يتضح ان دفع الثمن امر عملي لا بد منه. لكن، إلى جانب ذلك، هناك اهمية لدفع الثمن، فعملية الهدم والبناء التي يحصل من خلالها التقدم لها ناتج مهم هو المعاناة. والمعاناة تجربة تزداد من خلالها الشخصية الانسانية قوة، وتتعرف إلى الحقيقة. وذلك هو الفارق بين الشخصية الخام والشخصية المتطورة. لذلك نجد ان عملية التقدم لا تقتصر نتائجها على بناء مادي أفضل، بل ينتج منها تحسين في نوعية الإنسان. ان الدفاع عن مبدأ الوحدة وتحرير الارض المغتصبة ورفع مستوى الفقراء مُثل عليا لا تحقَّق عمليا إلا بدفع الثمن، ودفع الثمن هذا عامل واجب وعامل إيجابي في الوقت نفسه. والجماهير العربية اليوم عندما تنظر الى الوضع العربي وما جرى فيه من خلال المواجهة مع دول الاستعمار والصهيونية على هذا الاساس، تصل الى نتائج مغايرة تماما لما تحاول ثقافة القوى المعادية والانظمة القطرية ان تشيعه من خلال موضوع الثمن. علينا ألا نقع في الوهم أن التقدم يمكن ان يكون من دون ثمن. فذلك ليس من طبيعة الامور، ولم يحدث في التاريخ، والقول به لا يعدو أن يكون سذاجة فكرية في أحسن الأحوال. كما ان دفع الثمن هو طريق تحسين نوعية الانسان، التي هي أساس التقدم، والقوة المحركة له.

ثالثاً: وأخيراً تجدر الاشارة الى ضرورة معالجة انطباع سببه معوّق من معوقات التفكير. فعلى أثر المواجهة التي حصلت مع العدوان الغربي بقيادة الولايات المتحدة الامريكية، اهتزت العلاقات الرسمية العربية وتبددت حالة ما كان

يبدو توافقاً بين تلك الانظمة قبل حصول العدوان.

وقد أخذت اجهزة الثقافة المعادية ووسائل اعلامها تصوغ أطروحة متشائمة عن القومية العربية ومشروع الوحدة والنهضة. والباحث الذي يفتش عن الحقيقة ويتحرّى جوهر الامور بعيدا عن الترديد الشفهي وغير الشفهي لهذه الاطروحة، يجد أن مادتها هي ما حصل للعلاقات الرسمية العربية، وليس أي شيء آخر، حتى كأن الدولة القطرية كانت مع الوحدة والنهضة القومية سابقا واصبحت اليوم ضدها. وذلك خطأ بيّن لا تتطلب معرفته الا التجرد من الغرض.

الحقيقة هي أن الانظمة القطرية كانت من الاساس ضد الوحدة وضد القومية العربية. أما علاقاتها التي كانت تبدو أحيانا ودية، فلم تكن غير جهد سياسي للمحافظة على وجودها طالما ان تلك العلاقات لا تقترب من هدف الوحدة. ففي ٣/٦/١٩٥٧ عقدت اتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية، وفي ١٣/٨/١٩٦٤ صدر قرار إنشاء السوق العربية المشتركة استجابة لاتجاه الرأي العام العربي، لكنّ الانظمة القطرية ـ على الرغم من اقامة الهياكل والمؤسسات لتنفيذ هذا المشروع ـ أبقته من دون تنفيذ فعلي. وفي كل حالة ظهر مشروع جدّي للوحدة وقفت الانظمة القطرية ضدّه وضد القيادة التي تحمله. إذن، فموقف الأنظمة القطرية هذا يجب أن يكون متوقّعا، وهو بالتالي لا يحمل المعنى الذي تريد أطروحة التشاؤم ان تعطيه له. لا بل على العكس، فما حدث في العلاقات الرسمية يكشف الحقيقة مرة اخرى. وكشف الحقيقة عامل مساعد، لا معرقل، لجهود الامة في نضالها. ولْنذهبْ أبعد في مناقشة هذا الموضوع عن طريق سؤال إحصائي. ما حدود دائرة القائلين بأطروحة التشاؤم؟ اليست هي دائرة الفئة الحاكمة في الأنظمة القطرية، بالتعريف الواسع الذي يشمل ليس السياسيين فقط، بل بعض الاداريين والفنيين ومن يحيط بالفئة الحاكمة من ممتهني العمل السياسي التقليدي، يضاف إليهم عدد من المثقفين والإعلاميين الذين دخلوا هذه الدائرة لأسباب مختلفة، تتراوح بين المصلحة الشخصية والتعرض لغسل الدماغ، الذي تمارسه الثقافة المعادية، مرورا بمختلف اشكال العوامل الذاتية؟ فلو قمنا بعمل احصائي لحصر عدد الداخلين ضمن هذه الدائرة في عموم الوطن العربي، تُرى ماذا ستكون النتيجة؟ العدد هو بضعة آلاف في احسن الاحوال. وفي الجانب الآخر لو أتيحت الفرصة اليوم لإجراء استفتاء نزيه محايد، بعيد عن تأثير الانظمة القطرية في عموم الوطن العربي، بين التوحيد وبين ما هو موجود، تُرى ماذا نتوقع ان تكون النتيجة؟ إنني اعتقد أن الغالبية العظمى ستكون مع الوحدة. وعلينا ألا ننسى علامات هذا التوجه، فقد قامت الجماهير العربية في مختلف أقطارها، وبمقدار ما اتيحت لها الفرصة، بالتعبير عن رأيها قبل المواجهة مع العدوان على العراق وخلاله، وبعده، وكان اتجاه تلك العلامات واضحاً.

إذن، هناك وهم شائع وغلاف جوّي مصطنع، يقع تحت وهمه أو إرهابه بعض المثقفين، مع الأسف. أما رأي الأمة وجماهيرها الواسعة فهو في الطرف الآخر. إن تبديد هذا الوهم لا يحتاج الا إلى شيء من الموضوعية وإلى شيء من الشجاعة.

الخلاصة هي أنه في الوقت الذي تقف حركة القومية العربية في اتجاه المستقبل تدافع عن مثل عليا، ابتداء من الواقع، تقف الدولة القطرية من دون مثل عليا، جاعلة من الواقع مثلها الاعلى. وبذلك تكون حركة الوحدة مثالية (بالمعنى الذي حددناه)، وتكون الدولة القطرية واقعية بالمعنى الذرائعي كما أوضحناه. بالنسبة الى القومية العربية هناك صراع. وأما بالنسبة الى الدولة القطرية فهناك حالة سكون تسعى للمحافظة عليه. أما النتيجة فلن تكون مختلفة عن سير التاريخ الذي طبعته حركة التقدم البشري من خلال عملية ارتقاء مستمر من الادنى الى الاعلى، وهي أطروحة نحن. أما الدولة القطرية فهي الأدنى وهي اطروحة «انا». ومما لا شك فيه ان تقدم البشرية كان دائما مطبوعا بعملية التطلع إلى ما هو أعلى، والاتساع المستمر من مستوى أنا إلى مستوى نحن بمفهوم المرحلة السائدة في حينه. فكما كان خروج الانسان من مرحلة غياب المجتمع الى مرحلة تكوين المجتمع (بمستوى العائلة او القبيلة او المدينة) يمثّل مرحلة تقدم، كذلك هو انتقال الانسان العربي اليوم من الدولة القطرية الى الدولة القومية. إنه التقدم الذي لا مناص منه.

ثانياً: مكانة المثل العليا في الثقافة العربية في العصر الجاهلي

نوري حمودي القيسي (*)

ـ ١ ـ

يزخر المعجم العربي بمفردات عربية نبيلة، امتدت عراقتها الى كل نفس، واتصلت اصالتها بكل مأثرة، وحملت من المعاني السامية ما جعلها تقترن بكل حس وجداني صادق، وتختلج دلالاتها بما تثيره من مشاعر توحي بالمروءة، وتؤكد صدق الولاء، كما تؤديه، وهي تمثل التطور الاخلاقي والعواطف البشرية التي تجد فيها سمواً لما تعانيه، ورفعة مما تثقل به من أوزار، وإكبارا لما يأمل الانسان ان يحظى به من سعادة وهو ينوء تحت أعباء ثقيلة من ركام الاحساس غير المتوازن، مع ما يرغب فيه من مثل عليا وقيم سامية. ويمكن حصر مفردات هذه المثل في اطار الافكار والعواطف والنظم التي تعبر عنها مفردات الفروسية والفتوة والمروءة، وما توجبه هذه الدلالات، وهي تدعو الى مناصرة الضعيف على القوي، وانتصاف المظلوم من الظالم، وانتزاع الحق من المغتصب، واغاثة الملهوف، وإعانة المحتاج، وإكساء العاري، واطعام الجائع، وغيرها من القيم التي عاشت في الوجدان الإنساني. وهي تدافع عن نفسها، وتزدهر في قلوب الناس، وتعيش العِرق النابض والايحاء الدافق، الذي ظل يواصل وجوده، وهو ينتزع الإعجاب كلما استُذكرت، ويستميل الاستماع كلما استشهد بنماذج

(*) عميد كلية الآداب، جامعة بغداد.

منها. وقد اصبحت تراثا يستثير في كوامن الأمة عناصر الدفاع ويبعث في خوافقها اسباب النهوض لردّ الباطل ومعاقبة الجائر، والوقوف مع كل قضية عادلة او مسألة كريمة او صوت انساني. فكانت حماية الشرف التي لا تترك للإنسان خيار الابتعاد عن الواجب، والوفاء الذي يدفع المرء الى إيثار الموت على إخلاف ما قطع من عهد.

لقد عاشت المثل العليا حلماً راود الانسان منذ ان ادرك سر السعادة التي تحققها وهي تأخذ بأسباب الكمال الاخلاقي والاجتماعي. وهي تمثل النزعة الكامنة في طبيعة النفس والطموح الى المجد، والتعبير عن الشعور بالقوة والإخلاص لما آمنت به، والدفاع عن السلوك العقلاني، والتأكيد على النُبل الصادق الذي أودعه الله في القلوب المؤمنة، والشوق لما تأمله النفس.. وقد ظلت معاني هذه المثل غذاء روحيا تتزود به النفوس على امتداد العصور، وزاداً للمؤمنين الذين اتخذوا من البطولة والفروسية والفتوة سلوكا يستمدون منه دروس الاعتزاز، ويقرأون في صفحات أسفاره معاني التضحية ودواعي الالتزام.

وإذا كانت الفروسية بكل ما تضمّه من قيم قد اخذت بعدها في السلوك البطولي عند العرب، فإن مكارم الاخلاق وما دعت اليه كان جزءاً حيا لمسناه في السلوك الاجتماعي والفروسي الذي كان يتجسد في اخلاق هؤلاء لإغناء المثل العليا وترسيخ اصولها وتعزيز قدرتها لمواجهة التحديات التي كانت تتعرض لها عبر المسيرة التاريخية لهذا السلوك.

لقد ظلت مفردات الفارس والفتى لا تعني المقاتل فحسب، وانما تعني الانسان الذي تكتمل فيه القوة والصفات الكريمة التي توظف لكل القيم التي اصبحت سمة من سمات هذه المفردات. ويبقى ابراهيم الخليل عليه السلام النموذج الحي الذي قوّض الباطل، قال تعالى: ﴿قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم﴾[1]، وأقام الحق وجابَهَ الاصنام فكان ثورة زعزعت المعتَقَد الباطل، وهزّت الحجر الاصمّ، وبددت الظلام الذي لف العقول، وأقام دعائم الإيمان صوتا لهذه المفردة التي ظلت تحمل قيم الخير ومُثُل المروءة واسباب النهوض.

لم يعرف المجتمع الجاهلي فوارق اجتماعية إلا بمقدار ما كانت تمنحه قدرة الأفراد ليسودوا قبائلهم أو يحققوا لها امجادا او ذكريات تعتز بها، ولم تضطرهم الحياة لسنّ قانون او تشريع يخضعون له، لأن الجميع إخوة تجمعهم خصال المروءة

(١) القرآن الكريم، «سورة الأنبياء،» الآية ٦٠.

وتضمهم وحدة الانتماء وتسود بينهم روح التعاون وتشدهم مكارم الاخلاق. وقد ظلت هذه المآثر تحقق أفعالها في حياة الناس وهم يتمسكون بها، ولم يعترفوا بسلطة إلا سلطة الصراحة التي عُرفوا بها والصدق الذي جبلوا عليه والوفاء الذي التزموا به. فوُلدت المروءة في هذا العالم، واتسعت معانيها في دلالات السمو، وتجسدت في طبيعتها مفردات النماذج الكريمة والقدوات الصالحة، التي اصبحت شواهد لا يمكن تجاوزها عند كل حديث من أحاديث المحامد والمناقب واسلوب الحياة الذي غمر كل الناس.

وارتبط العربي بقبيلته وأرضه ارتباطاً حسياً وعاطفياً لا يتزعزع، فكان ارتباط ولاء ووفاء لم تضعفه عوامل الجدب واسباب القحط وقسوة الطبيعة. وتعلّق بهما تعلُّق تعظيم وتقديس أعمق من الوطنية، وحمية اقوى من العقيدة. وقد تجلى بوضوح في شعر الفتوح، فكان شعر الحنين الذي عبّر عن اشواق الشعراء وهو يملأ جوانبهم، وعن المواجع التي كانت تلذع اكبادهم بعد ان ابتعدوا عن الديار والوطن، فتعلو في ذاكرتهم صور مرابعهم الأولى، فيحنّون اليها، ويذكرون اهلهم الذين فارقوهم، ويتمنون لقاءهم، فيشكون بُعدهم واغترابهم عنهم. وظل الشعر العربي صوتاً لهذا الحس ونداءً تستجيب له كل المشاعر، وأصداءً تتجاذب في خفقات قلوب الراحلين الذين حملوا الرسالة بأمانة، ونقلوا السعادة والرحمة لكل الأمم. فهذا مجاهد نزل مرو الشاهجان فعزّت عليه أوطانه وضاقت به الأرض التي كُتب عليه أن ينزلها يقول:

أقُمريةَ الوادي التي خانَ إلفَها ... مِنَ الدهر احداثٌ أتتْ وخُطوبُ
تعالَيْ أطارحْك البكاءَ فإننا ... كِلانا بمرو الشاهجان غَريبُ(٢)

وهذا مجاهد آخر يفزع الى طبيعة ارضه، وهو يضيق بأجواء غريبة بعيدة عن ارضه لا تلتقي بها في بردها وثلجها، فتنتابه حسرة الدفء الذي عرفه في وطنه، ويتمنى جوّ العراق برّه وبحره، فيقول:

وأرى بمرو الشاهجان تنكَّرَت ... أرضٌ تتابع ثلجُها المذرورُ
أسفاً على برِّ العراقِ وبحره! ... إنَ الفؤادَ بشجوِه معذورُ(٣)

وتهزّ رياح نجد شاعراً آخر يضيق بقيظ بعض المناطق النائية عن وطنه، فيتذكر طيب مناخه وشوق ترابه، ويجد في تلك الرياح طيب عَرْفها وشذا عطرها وأريجَ

---

(٢) شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج ٤، ص ٥١٠.
(٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٥١٠ ـ ٥١١.

نفحاتها، وتحبسه الغربة بين اناس ليسوا من قومه ولا من عشيرته ولا من لسانه فيقول:

اتبكي على نجد وريّا ولن ترى   بعينيك ريّاً ما حييتَ ولا نجدا
ولا مشرفاً ما عشت انفار وحره   ولا واطئاً من تربهن ترى جعدا
ولا واجد ريح الخزامى تسوقها   رياح الصبا تعلو دكادك اوهدا
تبدلتَ من ريا وجاراتِ بيتِها   قُرىً نبطيّات يسمينني مردا
ألا أيها البرقُ الذي بات يرتقي   ويجلو دُجى الظلماء ذكّرتني نجدا
ألم ترَ أنّ الليلَ يقصرُ طولُه   بنجدٍ وتزدادُ الرياحُ به بردا؟[٤]

لقد هزّ الحنين وجدان الشاعر وأثار في نفسه من الموحيات ما جعله يحسّ بأن كل حالة من الحالات ليس لها مثيل في أرضه التي يتغنى بها؛ فالليل في نجد يقصر لما كان يحسه فيه من متعة الأحبة والألفة والاهل، ولكنه في غربته يطول وتتّسع أبوابه وتثبت نجومه. اما الرياح فهي في ارض الغربة قائظة خانقة، وهي في نجد منعشة باردة.. انه الوفاء للأرض، والحنين إلى الأهل والتواصل للانتماء.

ولهذا كان اندفاعه من اجل الحفاظ على أرضه، وتضحيته لتبقى حمى مصونا، لا يحدّها تردد ولا يحول دونها إحجام، حتى اصبح استعداده للتضحية استعداداً مطلقا، اذا كانت تعود على قومه بالسعادة والمجد والشرف. ولكل فرد دوره، يكتسب تقدير الآخرين من خلال ما يؤديه، وينتزع اعجاب الجميع واحترامهم ومحبتهم. وهو يتّصف بالحلم والحكمة والسخاء، ويعرف بالشجاعة والجود والفصاحة، ويسعى الى اكتمال الخصائص التي تضعه في الموضع المناسب. ووفقا لهذه المبادئ تكون القبيلة ملزمة بنصرة أيّ رجل ينتمي اليها. وقد عبّر الحماسي عن هذا الاحساس بقوله:

لا يسألون أخاهم حين يَندُبُهم   في النائبات على ما قال برهانا[٥]

وآية هذا التماسك نجدها في تعلق الرجل بجماعته وسيره في رِكابهم، ولو خالفوا رأيه، وينطق بهذه الحقيقة لسان دريد بن الصمة وهو يقول:

وهل أنا إلاّ من غَزِيةَ إن غَوَتْ   غَوَيْتُ، وإنْ تَرشُدْ غزِيَّةُ أرشُدِ[٦]

ويصوّر المتلمّس تعلّقه الشديد بقومه في قوله:

---

(٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٩٠٦.

(٥) حبيب بن أوس أبو تمام، الحماسة، ج ١، ص ٢٩ والبيت ينسب لقريط بن أنيف وقد يروى لغيره.

(٦) دريد بن الصمة الجشمي، الديوان، ص ٤٧.

اَمُنتفِلاً مِن نَصرِ بُهثَةَ خِلتَني؟ ألا إنّني منهمُ وإن كنتُ أينما
ألا إنني منهم وعِرضيَ عِرضُهم كَذي الأنفِ يَحمي أَنفه أن يُصَلّما(٧)

ـ ٢ ـ

لقد حَفِل الشعر الجاهلي بالحديث عن الفروسية لأنها كانت الطابع المميز للحياة الجاهلية والسمة الغالبة على طبائع العرب، ولأنها مجموعة المثل الرفيعة والبطولات الحربية التي ترددت على ألسنة الشعراء الفرسان، وتجاوبت اصداؤها في أطراف الصحراء الواسعة وامتدت معانيها امتداد الرمال، فكانت أسلوب الحياة لمختلف الناس دون تمييز، يعبّرون عنها بما يتناسب ومفهومها عندهم.

والفروسية مظهر من مظاهر الحياة نشأ نتيجة عوامل اجتماعية واخلاقية وحربية معينة، وتطور وفق اساليب حيوية شاملة، وقد ساعدت على تطوره فطرة عربية سليمة وجدت في المُثل السامية قيمها الحقيقية وهدفها الذي تسعى اليه. ولم يكن هذا المظهر الا حصيلة الطبيعة الصحراوية الواسعة التي أكسبت العربي القوة والصبر والشجاعة والكرم والمروءة وكل المثل التي يحاولها الفرد في حياته. وقد تميزت هذه الظاهرة بميزات واضحة، واصبحت لها تقاليد معروفة حمل لواءها أولئك الفرسان الأماجد الذين تألقت أسماؤهم في عالم الانسانية كأروع أمثلة للتضحية والكرم والبطولة. فعنترة، فارس بني عبس، تتمثل في شخصه بطولة الفارس الحربية، وترتفع في نفسه العفة والكرامة، فالجوع المميت والمستديم ليل نهار يطويه الفارس ويقنع به حتى ينال المأكل الكريم الخالي من العيوب والمثالب فيقول:

ولقد أَبيتُ على الطَّوى وأَظَلُّه حتى أنالَ به كريمَ المأكلِ(٨)

والأعشى الكبير يفخر بقومه بعد انتصارهم رعايةً لحماهم، ودفاعاً عن عرضهم الذي استبيح، وانتصارا لفطيمه التي اهانها اعداؤهم وحلقوا لها شعر رأسها. وقد اعتبرته قبيلة الاعشى تحدياً لإبائها، وذلا لعزها، وامتهانا لكرامتها ومجدها، فهبّت تدفع عنها الضيم والإذلال(٩). فالفروسية بطولة في الحرب، وبلاء في المعركة، وعفة في توزيع الغنائم، وإطعام للضيف، وحماية للحقيقة، وذود عن الشرف. فهي تمثل جانبين من جوانب الحياة الجاهلية، جانب الحرب وجانب المثل العليا، لانهما بناء واحد وروح واحدة، وإن ظهرت بمظهرين متلازمين وشكلين

---

(٧) جرير بن عبد العُزَّى المتلمس، **الديوان**،، ص ١.
(٨) عنترة بن شداد بن عمرو بن معاوية بن قراد العبسي، **الديوان**.
(٩) **مختار الشعر الجاهلي (رواية الاعلم)**، ج ١، ص ٣٨٨.

مترابطين. وشخصية الفارس البطل تملي عليه ان يكون انساناً سامياً في مثله، إلى جانب بطولته. والحياة العربية في العصر الجاهلي بطولة متصلة وحماسة متشابكة يكمل الجزء منها بقية الأجزاء وتجتمع الاسس ليقوم عليها البناء الشامخ الذي احتضن الفروسية بكل مفاهيمها ومعانيها، قيمها ومثلها...

لقد آمن العربي بالقوة وعدّها شرطاً من شروط وجوده، وعاملا من العوامل التي تؤثر في مجتمعه. لذلك عُدَّ الفارس مكرمةً من مكارم قومه، ومفخرة من مفاخرهم التي يعتزون بها ويُشيدون ببطولتها، فهم قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها الى سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم، فهم دائما يحملون السلاح ويتلفّتون من كل جانب في الطرق ويتجافون عن الهجوع إلا غرارا.. على ان عرب الجاهلية لم يخرجوا في حياتهم عن الدائرة التي اختارتها لهم الطبيعة، فلم تقع اعينهم على شيء سوى الصحراء الواسعة وما تبعثه في نفوسهم من العظمة والمهابة والغموض الذي تضل في ادراك كنهه العقول، فخلّفت في أبنائها رجالا اقوياء لأن الصحراء تغرس في نفوس ابنائها الشجاعة والقوة وتربيها على الكبرياء والترفع وتعوّدها على الحرية والانطلاق، لتكون قادرة على التحكم في هذه البيئة ومسيطرة على عواملها التي لا ترحم، لأن البيئات الصحراوية لا تسمح إلا بانواع خاصة من النشاط الإنساني، ولذلك يحاول الانسان ان يعمل افضل ما يستطيعه من التكيف بموجب مقتضيات حياة البادية وطبيعة الحياة الصحراوية التي تخلق المساواة بين الافراد. فالعربي لا يحتمل الضيم، وقد حُقَّ له ان يفتخر بحريته الشخصية. وقد دفعت هذه العوامل العرب ـ كغيرهم من الاقوام ـ ان يكوّنوا وحدات اجتماعية أُطلق على كل واحدة منها اسم قبيلة. والقبيلة تجمع العمائر والعمارة: تجمع البطون، والبطون تجمع الأفخاذ، والافخاذ تجمع الفصائل. وربما اختلف بعض الكتب في هذه التسميات، إلا انها تلتقي في المعنى العام الذي ينتهي الى القبيلة. وتقيم كل من هذه الوحدات كيانا خاصا تعتز به.

على ان هذه التشكيلات لا تفقدها صلتها الوثيقة بالفرع الذي تفرعت عنه. وقد ادى هذا النظام الاجتماعي الى ضرورة الاعتماد على القوة، فكانت موضع اعتزازهم، ومُدح بها كل من اتصف بدلالاتها، فكان الإقدام وجهاً من وجوه المفاخرة، والهزيمة نكوصاً، على ما أَلِفوه. حتى كان بيت الحصين بن الحمام المري موضع استشهاد كلّما اقتضت ظروف المواجهة.

وَلَسْنا على الأعقابِ تَدمى كُلومُنا ولكن على أقدامنا تقطرُ الدِّما

كانت الحياة الجاهلية بطبيعة تكوينها تفرض على أبنائها أدب الفروسية وتعلمهم تقديس البطولة لأن هذا النمط من الحياة حافل بذكر الحروب، مليء بحوادث الأيام.

والبطل في هذه البيئة لا ينحدر من سلالة الآلهة، ولم تكن بطولته غيبية كما عودتنا الاساطير، وإنما هي بطولة نابعة من اعماق ابنائها ومتولدة من أغوار نفوسهم، فهي بطولة إنسانية واضحة، تتمثلها جوانب العربي وتتحسسها ذاته ووجدانه، وهي صورة ناطقة بكل المقومات العربية ومثال حي لخصائصها، تتجسد في اعمال الفرسان شجاعةً خارقة، وفي تمجيد الأخلاق المثالية والمناقب الرفيعة والمزايا الفذّة التي تفرّد بها عدد من الأشخاص لكي يُظهروا وجوها رائعة، تثير الدهشة وتبعث على الإقدام. فالبيئة التي ينشأ فيها الفارس هي التي تصلّب عوده، وتجعله يألف المخاطر، وتربيه على مبادئ الشهامة، وهي التي تعوّده على استقبال الموت بالروح نفسها التي يستقبل بها الحياة. فالموت لا يقرّبه ركوب المخاطر ولا تؤخره شدة الحذر. وهذه الفلسفة الشاملة هي التي دفعته الى الاستبسال. والبطل في هذه البيئة انسان تتجسد فيه آمال الناس ورغباتهم، وتتمثل في أعماله بطولاتهم، فيدرك بما أُوتي من قابليات واحاسيس، مطامحَ مجتمعه، فيحاول تحقيقها ويسعى الى انجازها، لتتمكن صورته في نفوسهم، فيحاولوا اقتفاءه ويتوقوا إلى الوصول الى درجته، لأنه يمثّل الطليعة الصادقة لأماني الاغلبية الساحقة. والبطل عادة لا يكون إلا في مجتمع يمثّل النموذج الحي لصفات أبنائه والمثال الأعلى لنوع حياتهم ومواهبهم. والأمة المحاربة ينبع فيها البطل، فيبلغ مكانة لا تُطاوَل، وأثراً لا يُبارى، وكلمة لا تردّ، فيُغنّي غنَاء الجحافل، حتى اذا خلا مكانه وافتُقد، زاد ذكره وارتفعت سمعته، وتضخمت اخباره، وتعاظمت آثاره، وحيكت حوله الأساطير، ونشأت القصص، فيصبح اقرب الى الاسطورة منه الى الحقيقة.

لقد وُهب هذا النفر امتداداً على القيام بأعمال كبار، يشغل بها أذهان معاصريه، فكان مبعث احترامهم، لأن المرء في اعماقه، يحسّ أن في إجلاله لمن هو أرفع منه، رفعة لنفسه، وتقديراً لإنسانيته. فإذا ما ظهر البطل وتوضحت معالمه وتمكّن الناس من اكتشاف مثُلهم التي آمنوا بها، وعاشوا من أجلها في شخصه، تفجرت قلوبهم له عن أخلص الولاء واصدق الاحترام. فالبطولة صورة من الصور الخالدة، وان احتفاء الامة بأبطالها من أبرز دلائل حيويتها، وإن من دلائل حيويتها حفول تاريخها بأسمائهم. وبقيت اسماء هؤلاء الرجال الذين اخترقت فلسفاتهم الزمن خالدة تتوالى، وصوراً انسانية، فكان حاتم الطائي الذي عرف بجوده، وكعب بن مامة الذي ضرب به المثل في الإيثار، وعروة بن الورد الذي طالت أخبار مشاركته الآخرين كل حديث، وعنترة بن شداد الذي حيكت حوله اساطير خلدت في اذهان الجماهير، وما تزال.

وكان الشرف فضيلةً، يمر عبر التضحية، أغنية الأمة بعد ان ادركت صلته

الوثيقة بكل ما تعتز به فألهمها الفصاحة وهدى سلوكها وقوَّم مسيرتها، وجعلها تحرص على حمايته، وتلتزم بالحفاظ عليه، وهو عند غيرها لما يثيره التجاوز عليه من أضغان ويبعثه من احقاد، حتى اجمعت على نبذ كل فعل يشوبه غدر أو جبن أو دناءة، وظل الاعتزاز به مقياس التفاخر بين الرجال الذين يحوزون صفة الكمال في أداء كل ما تفرضه مستلزمات الشرف. وبقي هذا الشعور حياً في وجدان الأبناء، وقد أدى - على مرور الزمن - الى إذكاء طموحهم وإلهاب قدراتهم وحملهم على ان يظلوا أمناء على أدائه، وعدّوه دينا لا يتخلون عنه، وقد فرضت عليهم سماحتهم ان يجعلوا من انفسهم حماة للضعفاء، أُباة لا يبتغون جزاء، وقد تجاوزوا حاجاتهم وهم يبذلون القِرى ويطعمون الضيف وقد حرموا انفسهم من متع الدنيا حرصاً على ألاّ يردوا سؤالا، وهم يتلهفون لإغاثة مستغيث، ويستعجلون لتلبية دعوة مستنجد، بقناعة لا تشوبها منّة، وإحسان لا يؤذيه ضجر أو تأفف، يتسابقون في مضمار الفضائل لإدراك ما يستطيعون أن يكونوا فيه من مكانة تناسب هذا الشرف من تضحية كريمة وعطاء سخي وسماحة محمودة. واذا كان الشرف تاج المثل العليا الذي تغنّى بذكره الشعراء واصبح انشودة يرتّلها الذين يصونون العِرض والأرض، فإن الوفاء بالعهد فضيلة أخرى لأنه صوت الشجاعة وصدى الصراحة، ونداء النزاهة التي لا تترك للمصلحة الذاتية أية مكانة، وارتفع الوفاء بالعهد الى حدّ التقديس إذ نجد ذكره في القرآن الكريم ما يزيد على عشر مرات. وكذلك جاء في الحديث النبوي الشريف. وكان الإثم جزاء من يخلف عهده ويخون أمانته ويكذب في قوله، وحين يعتمد الناس هذه المثل يتمكنون من تجاوز الخوف ويضمنون الحفاظ على صدق الكلمة التي تحدد الموقف وتؤكد ضمان الوفاء. وقد اعطى هذا الالتزام الثقة قوة، ومنحها أداء العواقب السليمة، بعد أن اصبح الوفاء قريبا للصدق وتعبيراً عن الصراحة التي لا تعرف الكذب، لان الكذب عندهم ملاذ الجبان وستار المخادع وحجاب العاجز.

- ٣ -

ان التزام العرب بهذه القيم يمثل القانون الذي يحمي الضعيف ويقاوم الباغي ويكبح جماح الظالم ويعين الضائع المحتاج. وعلى الرغم من كل ما كان يسود المجتمع الجاهلي من تطاحن التماساً لثأر، وقتالٍ دفاعا عن حِمى، او رداً على اعتداء، إلا انهم كانوا لا يتجاوزون هلال الاشهر الحرم اذا هلت، بعد ان اخذوا على انفسهم إقرار ضرب من الموادعة يأذن لها ان تصيب حظاً من الامن والدعة، ويتيح لها ان تنصرف الى اداء مناسك الحج وإقامة الشعائر الى ابتياع ما تحتاج اليه من مأكل وملبس او افتداء الاسرى وأداء ديات القتلى.

كانت الأشهر الحرم التي لا يحل فيها قتال ولا يجوز عدوان، تعقد فيها الاسواق التجارية التي تقام في أوقات معلومة، وأماكن محدودة، مثل عكاظ ودومة الجندل وذو المجنة وصحار. وعدة الاشهر اربعة هي: ذو القعدة وذو الحجة والمحرّم ورجب، وتأتي تسمية رجب (بالاصم) لأنهم كانوا لا يسمعون فيه قعقعة سلاح ولا صوت مستغيث؛ يوضع فيه السلاح، وتقصد مكة لاداء الشعائر لمنزلتها في نفوس العرب، حتى أمنت قريش على نفسها ومالها وتجارتها، وكان لها من المنزلة في نفوس العرب ما ليس لغيرها بسبب وجود الحرم فيها وقيامها على أمور الكعبة، ويختلف الناس الى هذه الاسواق لا تروعهم ضجة حرب ولا تفزعهم رغبة معتد، ولا تخيفهم غارة غازٍ. ومن دلائل حرمتها في نفوس العرب وفضائل خصوصيتها كانت الايام التي تنتهك فيها الحرمات ويضرب القتال فيها أطنابه تسمى (حروب الفجار)، لعظم ما تثيره من تجاوز في أوقات اتفقوا على حرمتها، وأخذوا على انفسهم عهدا بصون شهورها، وتبقى اللعنة ملازمة لاولئك الذين لا يحفظون عهدها ولا يبرون بوعودهم في احترام حرمتها، وبقيت إلى يومنا هذا أسماء القبائل التي خرجت على هذا العرف وخرقت قانون الوفاق القبلي، الذي ظل يحكم الوفاء بما اتفقوا عليه.

ومن المبادئ المعترف بها في المجتمع العربي (القِرى؛ فالمسافر في الصحراء اذا جنّ عليه الليل او دهمته رياح سافية التجأ إلى أقرب خباء يلقاه في طريقه التماسا للمأوى والطعام. ولولا إقرار هذا العرف لكان الانتقال عبر الصحراء امراً مستحيلا. وإخلال الرجل بهذا الواجب كان يعرّضه لأقبح الذم والهجاء. وأصبح إيقاد النيران ليلاً ليراها الضيفان، ولمن يلتمس القِرى، وكلما كان موضعها أرفع كان افخر لمُوقدها، وقد عرف بها الاجواد من العرب. وهم يريدون بها ضيفاناً كدُّهم السفر، أو لم تساعدهم الحال فيه على مؤونة فاستبيح كلاب الأحياء ليهتدي إليهم فأقبل الصدى يحاكيه، ويؤدي إليه مثل صوته. وكلما فتحوا عيون النار لترتفع وتلهب كان الأجواد اكثر سعادة بعد ان يوقدوها بغلاظ الحطب وكبارها. . والى هذا يشير الشاعر:

ومستنبح قال الصدى مثل قوله ... حضأت له ناراً لها حطب جزلُ
فقمت إليه مسرعاً فغنمته ... مخافة قومي أن يفوزوا به قبلُ
فأوسعني حمدا وأوسعته قِرى ... وأَرخصْ بحمدٍ كان كاسبَه الأكلُ(١٠)

وقال ابو زياد الاعرابي:

(١٠) أبو تمام، **الحماسة**، ج ٤، ص ١٥٦٩.

لــه نــارٌ تــشــبّ بــكــلّ وادٍ إذا الــنــيــران أُلــبِــسَــتِ الــقِــنــاعــا
ولم يــكُ اكــثــر الــفــتــيــان مــالاً ولــكــن كــان ارحــبَــهــم ذِراعــا[11]

وقال آخر وهو يرفع بضيفه التائه نارا شقراء ليهتدي بها، فيقول:

ومــســتــنــبــح بــعــد الــهــدوّ دعــوتُــه بــشــقــراءَ مــثــلِ الــفــجــرِ ذاكٍ وَقــودُهــا
فــقــلــتُ لــه أهــلاً وســهــلاً ومــرحــبــا بــمــوقــدِ نــارٍ مُحــمَّــدٌ مــن يــرودهــا[12]

وتؤكد النصوص الشعرية فلسفة القِرى، لأن إكرام الضيف فرض على ذي المروءة، ومسقط الفرض عن النفس لا يستحق من الناس اعتدادا. ومن اعتاد البذل والسخاء لا تقرب منيته عن امدها، ولؤم النفس البخيلة لا يديم بقاءها في دنياها. فاذا كان الجود يُغني، والبخل لا يبقي ولا يُفني، وكان في السخاء إقامة المروءة واكتساب الأكرومة، وادّخار الشكر واقتناء الاجر، فالعقل يوجب الآخذ به، والحزم يقتضي الزهد في غيره. وكانت لبعض الأجواد قباب منها: قبة عوف بن محلِّم، لا يدخلها جائع الا أشبع ولا خائف إلاّ أمن[13]. ومن اسخياء العرب واجوادهم من عرفوا بمطاعيم الريح، فكانوا اذا هبت الصبا أطعموا الناس. وخصّوا الصبا لانها لا تهبّ إلا في جدب. وكانت العرب تضرب بهم الامثال لما فُطروا عليه من سخاء الطبع وكريم الخصال، وخلدوا لهم الذكر الجميل والثناء الجزيل، وهو احسن ما يدخر واجلّ ما يقتني ويؤثر[14]. ومنهم من عرفوا بأزواد الركب لانهم كانوا اذا سافروا لم يتزود معهم أحد بطعام.

وكان (الجوار) ان تعطي الرجلَ ذمةً وعهداً يكون بها جارك فتجيره وتؤمّنه، ويقال جاره الرجل اذا فر من قومه لجناية ارتكبها واضطُر الى النزول في قبيلة يخشى على نفسه غدرها او ليحتمي بها من أذى قبيلة أخرى، حسبه أن يستجير برجل من أشراف القبيلة التي لجأ اليها ليغدوَ آمناً على حياته وعياله وماله. وبفضل هذا القانون الوقائي استطاع الرسول الكريم ﷺ أن يصدع برسالته الإنسانية ودعوته الى التوحيد ونبذه عبادة الأوثان، وهو مقيم بين ظهراني قومه المشركين لأنه استظل بحماية عمه ابي طالب ولم يجرؤ أحد من المشركين على مدّ يد الأذى إليه ما كان ابو طالب على قيد الحياة. وكانت للإجارة مظاهر وتقاليد متعارف عليها، فكان يكفي ليدخل رجل في جوار رجل آخر ان يصل رشاءه برشائه[15]، او يتحرم بطعامه، او يستجير بقبر ابيه

---

(١١) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٥٩٢.
(١٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦٤٣، ١٦٤٦، ١٦٩٤ ـ ١٦٩٥، ١٦٩٧ و ١٧٠٥.
(١٣) أبو جعفر محمد بن حبيب البغدادي، المحبّر، ص ٢٤١.
(١٤) محمود شكري الآلوسي، بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، ج ١، ص ٩١ ـ ٩٢.
(١٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٣ والمقصود هو الحارث بن ظالم المري.

او احد اجداده، او يستظل بظل خبائه. وربما كان أكلُ شِقّ ثمرة من ثمار الرجل كافيا لنيل حق الجوار عنده، حتى لو كان المستجار به غائباً عن الحي.

ولم يكتف العرب بإجارة البشر، وانما اجاروا الحيوان، فكان منهم «مجير الجراد»[١٦]، و «مجير الطير»، لقّب بذلك لأنه كان يضع سهمه في الأرض فلا يصاد من تلك الارض طير. وكان منهم (مانع الضيم).

ـ ٤ ـ

اما (الأحلاف) فكانت عقوداً لأواصر التحالف، وهي تختلف باختلاف قوة المتعاقدين، وقد تكون دوافعها السعي وراء توازن القوى او اتحاد مصالح القبائل المتحالفة او دفع الظلم او نشر الأمن. ومن هذه الأحلاف: حلف الفضول بين بطون قريش بمكة، وكان الدافع اليه حرص قريش على نشر الأمن في ديارها، وإبعاد خطر الحرب عن مكة لتظل حرمتها بوصفها محجا لقبائل العرب ومتجراً لها. واقترن عَقد الأحلاف بشعائر من شأنها ان تضفي على الحلف مسحة من القداسة، تجعل كل انتهاك له وزراً عظيما وخيم العواقب. والظاهرة المشتركة هي توكيد الحلف بالقَسَم، وفي المحالفات التي تعقد بين القبائل فقد تكون عند الكعبة أو عند صنم يقدسه المتحالفون، أو في أحد الأسواق ليكتسب الحلف حرمة دينية، او يكون إشهارا وسط فئات توثق عقده.. ولتوثيق ارتباط الجماعات كان يلجأ في الغالب الى غمس أيدي المتحالفين في سائل، كالدم او الماء او الطّيب، أو مادة أُخرى كالملح او الرماد.

ولم يكن الشعراء بعيدين عن ترسيخ هذه المثل التي اصبحت قيما ثابتة وأصولاً معتمدة واسساً قوية في بناء المجتمع العربي قبل الاسلام، بعد أن وجد المجتمع فيها لونا من الوان الحفاظ على البناء الاجتماعي، وصوتا حقيقيا لما يحفظ وجودهم ويحقق آمالهم ويوازي مسيرتهم، حتى اذا وجدوا من يخرج عليها أو يتجاوز حدودها أو ينكص عن الالتزام بها، أو على بعض ما يمسّها وقفوا يدافعون عنها، ويحاولون هجاء من يتخلى عنها، فكان الهجاء سلاحا يهدد أولئك الذين لا يحفظون لها حرمة، حفاظاً على إبقائها قانوناً لا تثلم فقراته، وتشريعاً لا تخرق قواعده، ودستورا يحمي مضامينه. وكان وقعه على الذين يقعون تحت طائلته

---

(١٦) لقب بذلك لانه خلا يوماً في خيمته فإذا هو بقوم من طيء، معهم أوعيتهم فقال لهم: ما خطبكم؟ قالوا: طرد وقع بفنائل، جئنا لنأخذه فركب فرسه وأخذ رمحه وقال: والله لا يعرض له أحد إلا قتلته، تالله إنكم رأيتموه حين نزل بجواري ثم تريدون أخذه فلم يزل يحرسه حتى أصبح وحميت عليه الشمس فقال: الآن شأنكم وإياه حين تحوّل من جواري.

شديدا، حتى قال الجاحظ[١٧]: «ولأمرٍ ما بكت العرب بالدموع الغزار من وقع الهجاء». هذا من اول كرمها، كما بكى مخارق بن شهاب لبيت قاله المكعبر العنبري، وبكى علقمة بن علاثة لبيت قاله الاعشى، وبكى عبد الله بن جدعان لبيت قاله خداش بن زهير. وبيت الاعشى الذي هجا فيه علقمة مشهور حتى عُد أهجى بيت قالته العرب:

تبيتون في المشتى ملاءً بطونكم	وجاراتكم غرثى يبتن خمائِصا
يراقبن من جوعٍ خلالَ مخافةٍ	نجومَ السماءِ الطالعات الشواخِصا

ولم يخشَ علقمة هذا الهجاء، لأنه يتعلق به ولم يُبكه انه تعرض لهذا الهجاء، لكنه تحمل وزر ما يلحق بقبيلته من عار هذا الهجاء. ومثلما كان الهجاء يقع على الذين يتخلّون عن قيم المروءة، كانت رشقاته تصيب اولئك الذين يخونون قضايا أمّتهم ويقفون إلى جانب اعدائها وينصرون الخصوم عليها، فحين تعاون قيس بن مسعود في يوم ذي قار مع كسرى وسار مع جيوشه في غزو قبيلة بكر، وحين خُذِل الفرس ورحل إليه يعتذر عما لحق بجنده من هزيمة، كانت قصة الاعشى سيفاً مسلطاً وحجة دامغة لتسفيه رأيه وتوبيخه وإشعاره بأن قومه كانوا كفيلين بحمايته وإغنائه عن كسرى. ويذكره بالقتلى من أشراف قومه في هذه المعركة الخالدة، وهو يترك جثثهم في الصحراء مبعثرة ليطلب رضا ظالم مقهور وعدوّ مخذول:

أقيسَ بنِ مسعود بن قيسِ بن خالد	وأنت امرؤ ترجو شبابَك وائلُ
أطوريْن في عام غزاةٍ ورجلة	ألا ليت قيساً عرفته القوابل
كأنك لم تشهد قرابين جمة	تعيث ضياع فيهم وعواسل
تركتهم صرعى لدى كل منهلٍ	وأقبلت تبغي الصلحَ، أُمُّك هابلُ
لقد كان في شيبان لو كنت راضياً	قبابٌ وحيّ حلّه وقنابل[١٨]

ومثلما الهجاء سلاحاً لتقويم السلوك وردع الذين يخرجون على قيم المروءة، كان المديح إشادة بالبطولة، واكباراً لكل عمل كريم، ودعوة الى تعزيز صفات الرجل الكامل، ونشيداً لحمد المثل العليا كالشرف وسمو الخلق والكرم، ومدح المواقف المثيرة التي تكبر فيها أمجاد الرجال وإظهار صفاتهم، وما اشتُهروا به من شجاعة نادرة، وتفوّق كبير، في المواقف. وكان اسهامه هذا انتصارا لما سعى اليه المجتمع الجاهلي، واستجابة حقيقية لمشاعر الناس الذين كانت تهزهم هذه المثل

(١٧) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، ج ١، ص ٣٦٤.

(١٨) أبو بصير ميمون بن قيس الاعشى، **الديوان**، ص ١٨٣.

وتبعث في نفوسهم دواعي الإعجاب. وتأتي كتب الحماسة التي تعد من أفضل صفحات الشعر العربي على امتداد الزمن ادلة على هذا الاحساس، وتوثيباً لمشاعر الإعجاب. وهي تظهر في الايام الصعبة وتؤلف في الظروف التي تتعرض فيها الأمة لتحديات المواجهة، فقد ألفت حماسة ابي تمام في القرن الثالث الهجري والدولة العربية تشهد محنا تقضّ مضاجعها، وأياما تهز وجودها، وحركات تحاول النيل من كرامتها. وقد ظهرت بعد حماسة ابي تمام اكثر من خمس عشرة حماسة[١٩]، وكأنها كانت تؤكد ضرورة الالتزام بقيم الرجولة وإثارة اسباب النخوة، والدعوة الى توجيه الأمة الى الاستعداد لمواجهة الأعداء.. وفي اغلبها تبدأ بباب الحماسة الذي تحشد له من عيون الشعر العربي ما يبقى خالدا، ومن أبيات التوثيب ما يظل موضعاً للاستشهاد كلما حزب الأمة أمر، أو نابتها نائبة.

---

(١٩) من الحماسات التي أُلفت بعد حماسة ابي تمام حماسة البحتري المتوفى سنة (٢٨٤ هـ) وحماسة ابن المرزبان المتوفى سنة (٣٠٩ هـ) والحماسة المحدثة لابن فارس المتوفى سنة (٣٩٥ هـ) والحماسة العسكرية لابي هلال العسكري المتوفى سنة (٣٩٥ هـ) وحماسة الظرفاء للعبدلكاني المتوفى سنة (٤٣١ هـ) والحماسة الشجرية لابي الشجري المتوفى سنة (٥٤٢ هـ) والحماسة المغربية للبياسي المتوفى سنة (٦٥٣ هـ) والحماسة البصرية لعلي بن ابي الفرج المتوفى سنة (٦٥٩ هـ) وحماسات أخرى ذكرتها مصادر الادب وما تزال غير مطبوعة أو معروفة.

ثالثاً: العقلانية الإسلامية

عبد الستار عز الدين الراوي(*)

عام

من الصعب وضع محددات زمنية دقيقة لهوية العصر العباسي الأخير، إنه لا ريب انقطاع، لكنه أيضاً اتصال وتواصل.

فهو انقطاع نسبة الى ما قبله، لكنه في الوقت نفسه انقطاع لا يستوعبه زمن محدد بعينه. وهو نسبة الى ما تلاه شيء بارز، ناتئ، مذهل... وما بعده يواصله، ينمّيه، لكنه أيضاً، قد يضيّع بعضه، يقلّصه.. يخفض صوته ومستواه.

ـ الحركة الثقافية مفعمة بتبدلات متباينة الخطوط، الاتجاهات، الألوان، قوةً وضعفاً في آن معاً.

ـ بروز فكريات، تيارات، ذات طابع (وسطيّ)، تبحث عن ظلالٍ انتقائية، أو موقف توفيقي في خضمّ المتطرفين.

ـ الغزوات الأجنبية، والاحتلالات الفظة، تحاول اقتحام العقل العربي.

ـ نمو الوعي الزائف، خارج دائرة الجماعة، والتاريخ، والعقل.

ـ تعاود التحريفية شقّ صف الأمة، تثير مقولاتها التحريفية، تنمو على الضفاف القريبة من العقائد والمذاهب، والأفكار.

(*) أستاذ في كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

ـ إزاء ذلك، تشيع المحاكاة الفكرية، ساذجة حتى النتائج.

تبدي العقلانية النقدية ممثلة بصف طويل من المثقفين، العلماء، الكتاب، الشعراء، الفلاسفة، تواصل اهتماماتها المثابرة، فتنهض مرة أخرى لمواجهة مثيرات التدني، التعصب، تحاول الوقوف امام العدمية الحضارية، الأخلاقية، بالعودة الحقيقية الى الينبوع، اتصالاً، وتفاعلاً، بهموم الحاضر وتحدياته.

وقد أدرك هذا الصف العظيم من المفكرين العرب، بأنه لم يعد ممكناً الاكتفاء بمظاهر المجد التليد في حضارتنا العربية السابقة، بل يتحتم الأمر ويقضي التحدي العودة الى أسباب عظمة الأمة، واستعادة شروط قوتها.

فالتاريخ لا يعود، ولكنه يُستعاد، لاستخلاص قوانين حركته الدافعة، لإيقاف التداعي، والتحلل.. واللامبالاة.

مرة أخرى تحاط «الفلسفة»، بالشبهات، فالإمام الغزالي يقود حملة صاخبة الإيقاع، شديدة الأذى، يعلن بياناته الواحد إثر الآخر، **المنقذ من الضلال**، و **تهافت الفلاسفة**، ولم يكن حجة الإسلام أول ولا آخر من حشد الأدلة، وتوسّل ببراهين بطلان العلوم العقلية، ففي الوقت الذي سادت فيه الرؤى والمناهج والمواقف النقلية، ذات الولاء الإتباعي الصارم للنص، يجيء «ابن الصلاح» عام ٦٤٣ هـ، فيقرر في فتوى دينية يجري تعميمها بـ «تحريم المنطق والفلسفة، تعليماً وتعلماً، لما يؤدّيان إليه من الزندقة والضلال»... وهكذا يتوافق انحلال الدولة مع تدني وهبوط الوعي الثقافي، وكأنها واحدة من مقدمات السقوط الحضاري والعسكري معاً.

وكان بديهياً أن تشتد حملة معاداة العقل المستنير. ويستمر الإرهاب الفكري، فيتخذ الذهبي (القرن الثامن الهجري)، موقفاً مناهضاً من «الفلسفة»، إذ يضعها في دائرة الشبهات، ويجعل منها خصماً لدوداً، طبقاً لقوله «الفلسفة الإلهية في شق، وما جاءت به الرسل في شق آخر»!

واتجه فقهاء هذا الدور الى «التأليف»، وكان الغالب، على أعمالهم، الإيجاز، حتى وصل الاقتضاب الى درجة الإخلال بالمعنى وخفاء المقصود. وصارت العبارات أشبه ما تكون بالألغاز. وسميت هذه المختصرات بـ «المتون»، أضيفت اليها «شروح»، توضح معانيها، وتزيل الإبهام والغموض عن عباراتها، فقام مؤلفوها وسواهم بشرحها، فظهرت «الشروح» بجانب المتون، ثم استحدثت «الحواشي»؛ وهي «تعليقات» وملاحظات إضافية على الشروح.

ولعل السببية الأولى في ذلك كله، هي «سدّ باب الاجتهاد». والنتيجة التي

ترتبت على هذا «الغياب العقلي»، هي جنوح الفقهاء الى «المحاكاة»، والتوقف عند النهايات، فأصبح ما بين أيدي الناس «قوالب مكررة»، لم تعد تستجيب لدواعي الحياة ومتغيراتها، إذا استثنينا بعض «الاشارات الطفيفة»، حيث حاول أصحابها مغادرة «المربع الجامد»، وتجاوزه الى ما وراء التقليد، والإعادة، والتكرارات.

واقتصر حوارُ الفقهاء على الأمور اللفظية، وانصرف اهتمامهم الى الجمل والتراكيب، حتى أصبح القارئ يتيه في خضمّ المناقشات العقيمة، ويصعب عليه في الوقت نفسه الذي يمكن تلمس مظاهرها بجملة من المقدمات والنتائج:

- إن قوى الظلام الغازية الصليبية والمغولية، لم تتمكن من الأرض العربية إلا في ظل التجزئة، وتدنّي الوعي الثقافي وغياب الحضور العقلاني.

- تسلل «الأغراب» الى مؤسسات الدولة، ومراكز صنع القرار فيها.

- هزيمة رجال العقل، أمام تيار النقل، وسيادة التفكير اللاعقلاني على قطاع واسع وكبير من المجتمع العربي.

- تقييد حرية الفكر وتعطيل العقل.

- استبداد الحكام.

- إستئثار المالكين والأغنياء الكبار بخيرات البلاد ومرافقها.

- شيوع الفساد الإداري.

إزاء ذلك كله، وعلى مدى «القرون الثلاثة»، بدأ العرب يتخلون شيئاً فشيئاً، عن منطق العلم، والحوار، والعقل، وما رافق ذلك من ضعف «القيم»، واضطراب السلم الأخلاقي.. وكان من أبرز نتائجه المأساوية، سقوط مدينة العقل والعلم والسلام «بغداد» على أيدي القتلة التتار.

وسط هذه الأجواء المروّعة (بدايات القرن الخامس حتى نهاية السابع)، تحاول هذه الورقة أن تستعيد مواقف الصف الطويل من العلماء والرواد، الذين عاشوا رحلة الحياة خلال القرون الثلاثة لنقف على رأيهم، ونتعرف الى مواقفهم، وما قدم كل واحد منهم في عصر التحدي.. ك «نماذج» للفكر العقلاني المستنير.. الذين حاولوا بجدارة وشجاعة، أن يتركوا شهادة واقعية، على حضورهم الإنساني.. لعلنا نتلمس في رحاب فكرهم جواباً حضارياً شافياً، للذي تأمله هذه الندوة وتخطط له وتسعى إليه.

مدخل

أين، وكيف، وبأي معيار نضع ثنائية «المُثُل والواقع»؟..

ووفق أيّ منهج نظر إليها وتعامل معها الصف الطويل من العلماء والمفكرين؟!

هل يمكن إدراك ثنائية «العقل والإيمان» و«الذات والموضوع» و«الخاص والعام»، طبقاً للتوفيقيات المصطنعة بـ «القوة»؟! أم على أساس الفهم والاستيعاب والتمثل لحقائق الدين وشروط التطور التاريخي للمجتمع العربي الإسلامي!؟

هل كان موقفاً «وسطياً» بين طرفي معادلة أو قضية.

أم تُعدّ «ردّ فعل» لتحدٍ مقابل!!

ولعل هناك عدداً آخر من الاسئلة.

إن جوهر الشريعة الإسلامية تحكمه الحقيقة الآتية:

- الإسلامُ ثورة شاملة في حياة العرب، نصب لهم مثلاً بالغ السمو والرفعة في الحياة، وضع معه حداً فاصلاً بين الجاهلية، في مقابل عصر جديد تزدهر فيه «قيم أخلاقية»، بديلة ونهائية، يعبّر عنها قوله تعالى:

﴿ليس البرَّ أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكنَّ البرّ مَنْ آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيينَ وآتى المالَ على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب...﴾[(١)].

- فكرة التوحيد، فيرى المؤمن مثله الأعلى في التقوى وحسن المعاملة، وفي الخلق الكريم.

- وحّدَ الإسلام نظم الفكر الديني عند العرب، فأصبح التوحيد عقيدة، وحياة.

- ارتبط العلم في الإسلام بغاية فاضلة (زاداً في الدنيا والآخرة).

- سلك الإسلام في دعوته مسلكاً ينير العقل، ويحثه على «التفكير، التأمّل، التدبر»، ويدعوه الى طلب الحكمة.

طبقاً لذلك فإن «التوحيد والعقل»، «القيم والواقع»، «الحكمة والشريعة»،

---

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ١٧٧.

«الدين والعلم»، ثنائيات متلازمة، مترابطة، لا يمكن فصلهما، أو تجزئة أحدهما عن الآخر، فكلاهما «متداخلان»، «متفاعلان»، ومثل هذه «الجدلية» بين «الدين والحياة»، تعد واحدة من بين أبرز خصائص الفكر العربي الإسلامي، التي تميزه من جميع صور الفكر الأخرى، في عموم تقاليده، ومنحنياته التأريخية المتعاقبة.

فالفكر الإسلامي ترجم وحدة «المثل والواقع»، في روح الحضارة العربية، وفي قواعد السلوك والنظر والعمل، فلم يحاول نفي الإيمان، ولم يتخلّ عن رؤيته الواقعية للظواهر من حوله، ولم يتخطَّ أحكام العقل، طبقاً لمنهجه التبادلي الذي عرف به، بل أصبح جزءاً من نسيجه الثقافي، وبنائه النفسي.

فكانت محدداته الأساسية «الإعتدال»، يرفض «المبالغة»، وينأى عن التطرف، ويأبى إلا أن يكون منسجماً مع ذاته، متمثلاً لقيمه، معبراً عن حقائق الحياة عبر منظومة القيم والمثل وشروط المجتمع أيضاً. وهو في هذا كله «منطقي» مع حضارته، مبرهناً على أصالة هويته الحضارية، وخير دليل على تأكيد هذه الحقيقة، هو المقارنة، مع كل التقاليد غير الإسلامية، التي عرفت جميعها وبلا استثناء ظاهرة المبالغة والإسراف والتطرف.

- نمو سيادة طبقة الفلاسفة قبل أرسطو.
- العنصرية التي اتسم بها الفكر الروماني.
- اغتراب الفكر الكاثوليكي وانقطاع صلته بالواقع.
- الفكر الأوروبي عقب الثورة الفرنسية، الذي أطلق بعض تطبيقاته، نحو مفاهيم:
- الفوضوية.
- الرومانسية.
- عبادة القوة.
- العنصرية..
- النظم الدكتاتورية، ومنها الفاشية والنازية، التي أعلنت بصراحة أنها ترفض جميع القيم العزيزة على قلب الإنسانية بخصوص احترام الفرد.

- وتجيء من بعد الماركسية، والبراغماتية (الذرائعية) والوجودية.. فلا ترى في الحياة والكون إلا بعداً، واحداً، باهت اللون، فاقداً حرارة الإيمان.

وتحاول هذه الورقة أن تستعيد مواقف الصف الطويل من العلماء والرواد

الذين عاشوا رحلة القرون الثلاثة، لنقف على رأيهم، ونتعرف إلى مواقفهم، والإسهامات التي قدّمها كل واحد منهم في عصره، كـ «نماذج» للفكر العقلاني المستنير...

أولاً: النماذج والتطبيقات

١ ـ الحرية

أ ـ نقطة البدء في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي، هي «الإنسان»، إذ عدته الاعتزالية، غايتها الأولى، ومقولتها الدائمة، وقضيتها الأساسية، في حوارها المفتوح مع التأريخ، ذلك الحوار الخلاّق الذي آثر أصحابه، منهجاً عقلانياً نقدياً، معيارُه الأدلة المحققة، والبراهين الأكيدة، على حقوق الإنسان. ولغرض إثبات حرية الإرادة، فكرة، وتخطيطاً، عزماً، وتنفيذاً، فإن قاضي القضاة، وطبقاً لمنهجه العقلاني، أثبت تهافت المقولات الجبرية وقضى ببطلانها، استناداً إلى «العدل الإلهي»، الذي يعفي بالضرورة، مسؤولية الإنسان عن فعله الإيرادي، وعن معطياته ونتائجه، وليس الله تعالى.

ب ـ فالفعل الإنساني «غير مخلوق أو محدث»، الأمر الذي يوطد برهان استقلاليته ونسبيته عن الفعل الالهي. فهو مستقل عن أية «جبرية» طبيعية، أو ميتافيزيائية، وعليه، فإنه فعل إرادي مسؤول، له «قصد»، ويتجه نحو «غاية»، مخطط لها، وينفذ «الفعل» بـ «عزمه» الذاتي، بما يتطلبه من «آلات وقدر وارتفاع حواجز».

ولأن الفعل الإنساني، من أبرز سماته، «النسبية» وجواز النقص فيه وعليه، فلا يمكن إلا أن يكون «فعلاً بشرياً»، مقابل الفعل الإلهي، الذي يتسم بـ «الكمال» الدائم، طبقاً لمنطق المطلقات.

ج ـ وتأسيساً على هذا الفصل والتمييز، بين كمالات العدل الإلهي، ونسبية الفعل الإنساني، فإن انفلات هذا الفعل من الجبريات الفيزيائية، وما وراءها، واقتداره على اتخاذ موقف بموجب إرادته الحرة، فإن الأمر لم يتوقف عند دائرة الإرادة، بل تعداها الى إقامة البرهان على إثبات مشيئة الإنسان، وأنها ليست امتداداً لمشيئة الله، فالانسان يشاء «يختار» ما يأتي ويفعل في حال الفعل، وقد يشاء «يختار» فلا يفعلَ. فالمشيئة هي الوجه الآخر للحرية في التنفيذ او العدول، بالكيفية ذاتها والأسلوب ذاته.

د ـ وتتأكد هذه المشيئة عبر الشروط الآتية:

ـ **الوعي الإرادي**: أن يكون الإنسان «عالماً» سلفاً بماهية الفعل، وإلا كان غير مريد له، أو مسؤولاً عنه، حتى وإن وقع منه.

ـ **غائية الفعل**: لا بد من أن يكون له «غرض» أو «مرمى»، بما يفعله، ويسعى إليه، أي أن يكون «مقصوداً» بذاته، وبغير هذه الغائية، لا يعدّ فعلاً إرادياً.

ـ **إستقلالية الفعل**: يتعيّن أن يكون مستقلاً غير تابع لغيره في حدوثه، وبخلاف ذلك، فثمة احتمالية أن يقع الفعل ولا إرادة للفاعل فيه.

ـ **إرتفاع الموانع**: إن دائرة حرية الفعل لا تكتمل ما لم تتجسد فيها الأداة الفاعلة، وانتفاء الآفات، وصحة الجوارح.

هـ ـ يُعدّ القاضي عبد الجبار أحد ممهِّدي «الانتقائية»، العقلانية، فيقدم أطروحاته النقدية، على مجمل فكر وتاريخ الإعتزالية، وتعتبر قضية «الحرية»، من بين القضايا الكبرى، التي وضعها المفكر المعتزلي، في دائرة المراجعة والفحص، فأعاد تقويم الاعتمادات الفكرية لرفاقه، وانتهى الى صياغة عقلانية، تتسم بقدر كبير من «الاعتدال» والواقعية، تجمع بين حرارة الإيمان بعدالة الله المطلقة، وبين براهين العقل الموثقة، تستوعب إضافاته المنهجية، في علوم القرآن والفقه، والجدليات الكلامية، وهو في كل أعماله الفكرية يلتزم مبدأ «النقد التحليلي»، من غير إسراف أو تطرف.

وبالمنهج العقلاني ذاته، يحاول إبراز أصالة الفكر الإسلامي، وحيوية قيمه، ونسيجه العلمي الخلاق، فيعلن خروجه على منطق المعلم الأول «أرسطو» ورفضه الأخذ بقياسه، لمباينته العقيدة الإسلامية، وفي الوقت ذاته، فإنه يتابع الأصوليين في إقصاء الحدّ «الذي يعرف الشيء بالتوصل الى ماهية»، حسب رأي أرسطو، في مقابل تمسكه بالحد الأصولي الذي يميز بين المحدود وغيره فقط.

٢ ـ شروط النهضة

أ ـ يعدّ **تهذيب الأخلاق** مراجعة نقدية، لسلّم القيم، وتأكيد العلاقة التبادلية بين «المثل والواقع»، ولعل مسكويه في كتابه الأخلاقي، يقف في الصف الطويل لمفكري التنوير والعقلانية، ومن رواد المشروع الحضاري، يرى أن البنية الحضارية للأمة، وأسس نهضتها، ترتبط بالحتم والضرورة بشروط حركة التأريخ، وبهذا التلازم، والحضور، تتمكن الأمة من إعادة النضارة الحقيقية للحياة، فترفع الجهد

الإنساني، الى مستوى رفيع من الوعي، تكون فيه الأمة قادرة على استيعاب عصرها، آخذة طريقها صوب المستقبل.

ب ـ أما شروط النهضة الحضارية فهي:

(١) **سيادة العقل والحكمة في المجتمع**، توقاً الى «الحضارة الراقية»، نحو طريقة «العيش المعتدل»، وطلب الضروري، من مستلزمات الحياة.

(٢) **وحدة الأمة وحمايتها**: ويعد «موسم الحج» في مكة المكرمة، تعبيراً عن «المثل الوحدوي» الذي يسعى إليه المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها.

(٣) **وحدة الحاكم والمحكوم**: لا يرى مسكويه ثمة فصلاً بين الحاكم والمحكوم، فإن لكل منهما دوره، وواجبه، فالحاكم ينبغي أن يكون بمثابة الأب لمواطنيه، راعياً لهم متفقداً لأمورهم، مطلعاً على أحوالهم، عاملاً على أمنهم، وسعادتهم.

في مقابل ذلك فعلى المواطن أن يلتزم تجاه بلده، مخلصاً، متعاوناً مع مواطنيه الآخرين، ممتثلاً للقوانين، مطيعاً للدولة. ومثل هذا «العقد» بين الحاكم والمواطن تفرضه «القيم الأخلاقية» ويحكمه الأداء العملي، والممارسة التطبيقية في الوقت ذاته.

(٤) **العدل**: جوهر السلطة وغايتها، ويقترن بـ «العمل» و«آلية الإجراءات» التي تحفظ حقوق المواطنين، وتدفع عنهم الظلم، والعدالة تنصرف من الحاكم الى شركائه «مسؤولي الإدارات والمؤسسات في الدولة»، لأن تطبيق ذلك يدلّك على حكمة وفضلٍ والتزام أخلاقي.

(٥) **مواجهة نقاط الوهن**: ومن أجل وضع «إنذارات مبكرة»، فإن مسكويه يستبق النظر، فينبّه لنقاط الضعف التي يمكن أن تنشأ أو تطرأ على الدولة، والتي من شأنها أن تشكل تهديداً لجبهتها الداخلية وأمنها الوطني، فيحذر من الأمور الآتية:

(أ) سوء إدارة مؤسسات الدولة.

(ب) التعامل مع الظواهر والمواقف الطارئة بمنطق «رد الفعل» غير المحسوب، وطبقاً لقوله «التهور»، الذي قد تؤدي مواجهته ومعالجته، الى نتيجة غير مأمونة العواقب، الأمر الذي يوجب على الحاكم الأعلى للدولة، أن يعتمد الاسلوب العقلاني، فينظر الى الأمر ببصيرة رحبة، وحكمة هادئة.

(ج) الانصراف من الواجبات والمهام الأساسية الى «البهرجة»، و«ترف العيش».

(د) الاعتماد على «الغرباء»، ومثل هذا الأمر يدلل على دقة ملاحظة مسكويه، وحسن متابعته، وهو يستعرض تجارب الدولة العربية الإسلامية مع «الاجانب» الذين شكّلوا على توالي العهود العباسية، «مصادر ضغط» و «مراكز قوى»، وعوامل تهديد للأمن الوطني للدولة، بعد أن استحال وجودها، الى ما يشبه «الطابور الخامس». ولعل «العلقمي»، ليس إلا واحداً من هؤلاء، فقد سبقهم «البرامكة»!

ج - لم يشأ مسكويه أن يضع بين أَيدينا نقاط الوهن المحتملة، ويسكت، لكنه آثر وضع معالجات واقعية، حاول فيها أن يذكّرنا بأهمية وضرورة التمسك بـ «القيم والمثل الأخلاقية» سلوكاً، وعملاً، مؤكداً «على مبدأ العدالة»، الذي يلزم الحاكم الأعلى للدولة، أن يتنبه لـ «الداخل» فيضع على عاتقه مسؤولية إتخاذ الإجراءات العملية الكفيلة بمعالجة الواقع، والوقوف على أحوال المجتمع، وحاجات المواطنين، وتقصّي العلل، ومعرفة الأسباب. وبغير الوعي بخطورة هذا الواجب، وضرورة القيام به «فإن السقوط آتٍ لا محالة»، وهو أمر واقع، يؤكده منطق التأريخ، وتجارب الامم.

وفي ضوء ذلك يضع مسكويه جملة من المحددات التي يقتضي العمل بها، والالتزام باعتمادها وتطبيقها في السلوك والعمل:

(أ) إعتماد «الوسط الأخلاقي»، الذي يتطلب «الاعتدال»، فلا إفراط ولا تفريط، ضماناً للعدالة، وتحقيقاً للمساواة.

(ب) يتعين أن يكون «الاقتصاد»، قائماً على مبدأ «القيمة المتبادلة».

(ج) القضاء يكون جزاءً بغيرِ نَدم ولا منّة.

(د) أما المعاملات فأساسها «الاعتدال» الموافق للجميع.

(هـ) وأما العبادة، فهي تعظيم الله تعالى وتمجيده، وطاعته والعمل بما توجبه الشريعة السمحاء.

بهذه المعايير الأخلاقية «العقلانية» يضع مسكويه مقدمات مشروعه الحضاري، فتنهض الدولة الآمنة، المطمئنة.

٣ - جدلية: «القيم والحياة»

صمم الماوردي رؤيته السياسية التأريخية، طبقاً لجدلية ثنائية «المثل والواقع»، عبّر عنها في موقفه المعروف من «الدين والدنيا»، ويمكن إجمال مشروعه للنهضة بالشروط الآتية:

أ ـ الأصالة

حيث الماضي بتراثه وتأريخه يشكل المنبع الثر للفكر العربي، نستعين به كـ «خبرة» على حل «المشكل»، مقايسةً بتجارب الأمة الماضية، والاقتداء بنماذجها القيادية «القوية» «العادلة»، فهي «المثل، والعبرة، والدرس المستفاد، الماثل أمام العقلاء».

ب ـ وحدة التأريخ

الزمان يقوم على وحدة التأريخ العربي، ورفض تجزئة التأريخ «ماضياً وحاضراً ومستقبلاً»، طبقاً لمنطق التلازم، والتداخل، والتفاعل، تأثراً وتأثيراً.

ج ـ مثل الصدر الأول

إنّ مفارقة الناس لروح الصدر الأول، وتخلّيهم عن الاقتداء بقيم الخلافة الراشدة، يُعدّان سبباً في جميع ما نزل بالأمة من الحوادث الواقعة، فاختلف العلماء، وتفرقت الأهواء، . . ثم بعد طول الزمان، تعاظم الخلاف، فكان مدعاة لتفرق الامة الإسلامية، واختلافها.

ويرى الماوردي في هذا السياق، بأن الدولة أسهمت بنفسها في تعميق الشقاق، إذ لم تتخذ من الإجراءات ما يوقف هذا التداعي، فسكوتها، وتهاونها، أدّيا الى اتساع الخلاف، وتصاعد الصراع، فهددا وحدة الأمة والدولة في اكثر من مكان وزمان.

ومن أجل مواجهة مشكلات الحياة، والتاريخ، وبغية تحقيق الصلاح، قولاً وعملاً، لا بد من أن يبدأ العلاج بتقويم النفوس، والمعايير والأجهزة، للانتقال بعد ذلك الى معالجة الاقتصاد، واصلاح الجيش وتقويم القضاء، ونشر الأمن، لتحقيق سعادة الناس.

د ـ الحاكم العاقل

إن عقلانية «الحاكم الأعلى للدولة» في رأي الماوردي، تتبدى في حسن متابعته:

- أحوال الناس، وحماية حقوقهم.
- رفع الحجاب بينه وبين مواطنيه.
- تجنّب مظاهر الترف والبذخ، والفواحش، واللهو عن الواجب.

هـ ـ آلية العمل

لما كانت «الوزارة» قناة الوصل بين الراعي، والرعية، فلا بدّ من أن يكون أداؤها حسناً، وأميناً، في إطار آلية العمل لتنفيذ ما فيه صلاح المجتمع، ومصالح الناس، وضمان العدالة.

و ـ النصر والمستقبل

وعد الماوردي «الأمة» بـ «النصر» في آخر الزمان، شرط تحقيق الموازنة بين «الدين والدولة»، وحفظ معادلة «الروحي والمادي»، وبغياب جدلية «المثل والحياة»، يكون الخلاف، ويقوم التنازع، وتحالف السيوف على الرياسة، وحب السلطان، والترف، وكل ذلك يفسد الدين، ويخرب الممالك، ويضرّ بمصالح الأمة.

٤ ـ منطق الحوار

حتمت عقلانية المنهج الفكري، الارتقاء الموضوعي بـ «التنوعات، والخلافيات، وتباين وجهات النظر، الى مستوى نموذجي للمعرفة، عبر «الحوار»، باعتباره وسيلة علمية، عقلانية، حث عليها القرآن الكريم وأكدتها السنّة النبوية المطهرة، . . للانفلات من أسر الـ (أنا) الضيقة، والموقف الذاتي، الى رحاب الموضوعية، والتحرر من الأحكام المعدة سلفاً، الى بسط البراهين، وتقديم الأدلة المحققة.

وعن طريق «الحوار» تمّ إغناء وضبط وتوصيف مفاهيم المعرفة، وبيان سبل العلم، وتحديد مدركات العقل، واستنباط ما هو صحيح، رصين، مدقّق، مما هو فاسد، مضطرب، معوجّ.

فالحوار جوهر العقل الإنساني في رحلة البحث عن الحقيقة. . ومن أجلها يقبل الخلاف، ويحترم الرأي.

والإمام الغزالي، واحد من هؤلاء الرواد، الذين باشروا صياغة منطق الحوار، تأملاً وتدبراً، وتفكراً، واعتباراً، واستدلالاً، إعلاءً لمقام العقل، ودفاعاً عن حقوق الإنسان، واستقراراً لقواعد العلم، وبسط تقاليده.

وقد أورد أبو حامد على صفحات كتابه **إحياء علوم الدين** مبادئ في آداب المناظرة، وما تتطلبه من لياقة وتهذيب، حتى وصفت بأنها تعُد «دستوراً» يجب أن يسلكه المتناظرون، واصحاب الجدل، وأهل البحث. وفي رأي الإمام أبي حامد: «إن الخروج على هذه الآداب، قد أشاع الخصومات، وأنشأ العداوات، لأن الغاية في الجدل والمناظرة، لم

تكن الحق والحقيقة، كما يجب أن تكون، بل كانت التغلب على الخصم والتفوق على المناظر».

أ ـ ولعل ذلك يعتبر واحداً من تقاليد المناظرين، إذ يتعين على المحاور أن يكون له هدف واضح، وغاية محددة يسعى إليها «بعيداً عن المباهاة، وحب الظهور، أو الهوى»، طبقاً للآتي:

(١) الوصول الى الحقيقة (تقرباً لله تعالى).

(٢) الاستجابة لأوامر الله بالمعروف، ونواهيه عن المنكر.

(٣) تأييد الحق، وإزهاق الباطل، فالوصول الى «الحق» محمود، والمناظرة التي تؤدي إليه محمودة أيضاً.

ب ـ شروط الحوار

(١) أن يكون المناظر «مجتهداً» يفتي برأيه، لا بمذهب الشافعي وأبي حنيفة، حتى إذا ظهر الحق في مذهب أبي حنيفة (على سبيل المثال)، ترك ما يوافق رأي الشافعي، وأفتى بما ظهر له، كما كان يفعل الصحابة والأئمة.

وأمّا من ليس له رتبة الاجتهاد، وهو حكم كل أهل العصر، فإنما يفتي في ما يُسأل عنه، ناقلاً عن مذهب صاحبه، ولو ظهر ضعف مذهبه، لم يجز له أن يتركه. فأيّ فائدة له من المناظرة! ومذهبه معلوم وليس له الفتوى بغيره؟ وما يُشكل عليه يلزمه أن يقول فيه: «لعل عند صاحب مذهبي جواباً عن هذا، فإني لستُ مستقلاً بالاجتهاد في أصل الشرع».

(٢) الاّ يُناظر إلاّ في مسألةٍ واقعة، أو قريبة من الوقوع غالباً.

(٣) أن تكون المناظرة في الخلوة أحب إليه من المحافل، فإن الخلوة أجمع للفهم، وأحرى بصفاء الذهن والفكر، ودرك العقل.

(٤) أن يكون في طلب الحق كناشد ضالةٍ، لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده، أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معيناً لا خصماً، ويشكره إذا عرّفه الخطأ، وأظهر له الحق.

(٥) ألا يمنع معينه من النظر من الانتقال من دليل الى دليل، ومن إشكال الى إشكال، ويخرج من كلامه جميع دقائق الجدل المبتدعة في ما له وعليه، كقوله: «هذا لا يلزمني ذكره، وهذا يناقضه كلامك، الأول، فلا يُقبل منك» فإن الرجوع الى الحق الناقض للباطل يجب قبوله.

(٦) أن يناظر من يتوقع منه الاستفادة، ممن هو مشتغل بالعلم، والغالب أن

بعض الناس يتخفظون من مناظرة الفحول، خوفاً من ظهور الحق على ألسنتهم، فيزغبون فيمن دونهم، طمعاً في ترويج الباطل عليهم.

ج - تقويم

من خلال فحص الشروط الرفيعة المستوى «منهجاً ولياقةً» تتبدّى الملاحظات الآتية:

(١) التعبير عن روح القيم الإسلامية وما تتطلبه من تهذيب نفسي، ولياقة أدبية، طبقاً لقوله تعالى ﴿وجادلهم بالتي هي احسن﴾[٢].

(٢) الحوار طريق لتحصيل العلم.

(٣) يتعين أن يكون الحوار متكافئاً بين طرفين.

(٤) يُعد الحوار أبرز الوسائل العلمية الممكنة لتصحيح الاعتقادات، وتقويم الأخطاء، ومعرفة الحقائق الموضوعية.

٥ - رؤية حضارية للتأريخ

ابن أبي الربيع يقف في نهاية الصف الطويل لرواد المنهج العقلاني، ويُعدّ كتابه «**سلوك المالك في تدبير الممالك**» بمثابة رسالة في الفقه السياسي الإسلامي، يبعث بها الى القرون التالية عليه، والأجيال العربية الآتية من بعده.

أ - يوجب هذا المفكر انبثاق نقطة البداية من التاريخ، وليس من اللحظة الراهنة، فالتاريخ:

- كلٌ لا يتجزأ في الزمان.
- يزوّدنا بخبراته.
- نقف على دروسه.
- يطلعنا على تجارب الامم.
- يضع بين أيدينا، وأمام عقولنا، عبره ونتائجه.

ب - يلتقي ابن أبي الربيع في هذه القضية مع كل الذين حاولوا أن يجعلوا من «التراث» المقدمة الأولى، ليس فقط بالعودة الى منطق الفعل التأريخي، ومعطياته الحضارية العظيمة، وإنما باستعادة روح هذه الحضارة، والتفاعل معها، إذ يتعذر

---

(٢) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.

فهم الواقع، أو الإحاطة بظواهره، ما لم يجر تأصيل حركته، وفق رؤية شمولية للتاريخ، من خلال استقصاء العوامل كافة، وردّ العلل الى أسبابها،.. ومن هنا، فإن الحاضر ليس إلا نتيجة للماضي،.. وإن استحضار التراث لا يعني استبدال الحاضر بزمنٍ فائت او الهروب منه الى «العصر الذهبي» أو «الأيام الفردوسية»، وإنما لغرضٍ تحديد البدايات الصحيحة للفعل التأريخي المزوّد بحرارة الإيمان، ومعطيات التجربة المفعمة بـ «قوة» حركتها، ووضوح مراميها، إلى جوار ما يضفيه الماضي من «خبرات ودرس»، مما يقضي الإعتبار به.

ج ـ ثمة أسبقيات يتعيّن على الدولة أن تنهض بها، وتجعلها في صميم مسؤولياتها المباشرة تجاه مواطنيها:

(١) الجهد الحضاري بما يفضي الى:

ـ عمارة البلدان.

ـ وبناء المدن.

(٢) حفظ الأَمن الداخلي.

(٣) توفير مستلزمات الدفاع عن الأمن الخارجي، من خلال تقوية الجند وتدريبهم.

د ـ أما محركات التاريخ طبقاً للدكتور علي الجابري، فهي الملك وحاشيته ووزيره، بما يوفره لعموم المواطنين، فهم بمثابة عوامل الدفع التاريخي، الذي يتجلى في أفعال الناس، التي لا تكتسب أبعادها العمرانية إلا في إطار وعي الحقائق التاريخية الآتية:

(١) على الأمة أن لا تنفق «تستهلك» اكثر مما تكسب «تنتج»، أو معادلاً له.

(٢) أن لا يقدم الحاكم والمحكوم على عمل يعجز عنه، بل يختار الفعل المتوافق مع قدراته الطبيعية، والعقلية، والموضوعية.

(٣) أن لا يجمد الموسر ثرواته، أو يستعملها في مشروعات بطيئة العوائد، بل عليه أن يبحث عن مشاريع إنتاجية ذات نفع عام.

هـ ـ لا يأتي فعل الخير «التاريخي»، إلا في إطار الحرية.

و ـ ويرى ابن أبي الربيع بأن التدبير والسياسة والعمران الشامل على صعيد الامم والمدن الكبيرة، يقتضي الاختيار الحكيم «المسؤول» للرجال والمواقع والمسؤوليات والقرارات، ليعبر عن حالة ازدهار ورقيّ مدني، يكشف عن قيمة الصعود التاريخي المنشود، واذا غاب ذلك كله، واختلّت الأوزان، واضطربت

المعايير، فإن الانحطاط واقع لا محالة. هكذا أراد هذا المفكر أن يطرق بإعلانه العقول والقلوب، فيحذر من مغبة النهاية المحزنة، التي كان يرى مقدماتها في أفق عصره.. فكان عليه أن يحذر من الكارثة التي حلّت بوادي الرافدين، حيث وقعت الواقعة، فلم يمض وقت طويل حتى اكتسحت جحافل الشر المغولية، مركز الحضارة وعاصمتها العظيمة بغداد.

المصادر والمراجع

ابراهيم، زكريا. **المشكلة الخلقية**. مصر: [د.ن.]، ١٩٦٦.

ابن ابي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد. **سلوك المالك في تدبير الممالك**.

ابن مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد. **تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق**. القاهرة: [د.ن.]، ١٣٦٦ هـ.

التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد. **الامتاع والمؤانسة**. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٤٦.

الجابري، علي حسين. **فلسفة التأريخ في الفكر العربي المعاصر**. بغداد: [د.ن.]، ١٩٩٤. ج ١.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦. (نقد العقل العربي؛ ٢)

حجازي، محمود فهمي. **اللغة العربية عبر القرون**. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٨. (المكتبة الثقافية، جامعة حرة؛ ١٩٧)

الحسن بن الهيثم. «مقالة الشكوك على بطليموس.» في كتاب: **الفلسفة**. تونس: [د.ن.، د.ت.]. ج ١، ص ١٢٣٠.

الخالدي، محمود. **المدخل الى الثقافة الاسلامية**. عمّان: [د.ن.]، ١٩٨٣.

الراوي، عبد الستار، **العقل والحرية: دراسة في فكر القاضي عبد الجبار المعتزلي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

ربيع، حامد. **مقدمة تحقيق كتاب سلوك المالك في تدبير الممالك لابن ابي الربيع**. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٨٥.

صبحي، أحمد محمود. **الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩. (مكتبة الدراسات الفلسفية)

طوقان، قدري حافظ. **مقام العقل عند العرب**. بيروت: [د.ن.، د.ت.].

عبد الجبار، أبو الحسين بن أحمد [قاضي القضاة]. **شرح الأصول الخمسة**.

ـــــ. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**.

العدوي، ابراهيم أحمد. **العرب والتتار**. القاهرة: وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٦٣. (المكتبة الثقافية؛ ٨٨)

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**.

ـــــ. **تهافت الفلاسفة**.

ـــــ. **المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال**.

غليون، برهان. **اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**. ط ٣. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٩٠.

الفكر الاسلامي والفلسفة. الرباط: وزارة التربية الوطنية، [د.ت.].

فهد، بدري محمد. **تاريخ العراق في العصر العباسي الاخير، ٥٥٢ ـ ٦٥٦ هـ/ ١١٥٧ ـ ١٢٥٨م**. بغداد: جامعة بغداد، ١٩٧٣.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. **الاحكام السلطانية والولايات الدينية**. بغداد: [د.ن.]، ١٩٨٩.

موسى، محمد يوسف. **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٨.

ـــــ. **نظام الحكم في الاسلام**. القاهرة: [د.ن.]، ١٩٦٧.

رابعاً: الفلسفة الذرائعية: عرض ونقد

حسام محيي الدين الآلوسي(*)

مقدمة

بدأ العصر الحديث في أوروبا بتمجيد العقل حتى أعلى كلمته فوق كل كلمة، فجعل منه الحكم الأخير في ما يوجد وما لا يوجد، وفي ما يصدق وما يكذب. ذلك كان الحال عند الفلاسفة العقليين ديكارت ومالبرانش وسبينوزا وليبنتز، ولكن الفلاسفة الحسيين لوك وباركلي وهيوم وأضرابهم، هاجموا المعاني والمبادئ العقلية، أو قل القبلية أو الفطرية مثل مبادئ الهندسة، والمبادئ المنطقية والخلقية والسببية هجوماً عنيفاً، فظن «كانْت» أنه ينقذها إذا اعتبرها مجرد صيغ فارغة لتنظيم التجربة؛ مثلاً اعتبر أن العقل البشري يربط الأشياء برباط السببية والأمان، وهكذا. وجاء مذهب التطور عند دارون وسواه فرأى رجاله أنه يقتضي القول بأن الحس والعقل وظيفتان من وظائف الحياة، وأن المعرفة آلة للعمل، وأن رأي كانْت يلائمهم تمام الملاءمة. ولقد أدّى هذا الجمع بين نقد كانْت ونظرية التطور إلى طائفة من المذاهب «الحيوية» أو العملية غلّبتْ فكرة الحياة على فكرة العلم، فافترقت عن كانْت وعن سبنسر جميعاً: افترقت عن كانْت في أن تنظيم التجربة ليس الغرض منه العلم بل المنفعة، وأن المعاني والمبادئ ليست كلّية ضرورية، إنما هي عبارة عن حاجات الكائن الحيّ ومطالبه، فهو يستعمل الصيغ العقلية لحفظ وجوده واستكماله، ويستطيع أن يستبدل بها غيرها من دون أن يفوته النجاح العملي، كما يستبدل الصانع آلة بأخرى أو جهازاً بآخر، ويؤدي مع ذلك

(*) أستاذ ورئيس قسم الفلسفة، كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

العمل نفسه، أو يحصل على النتيجة نفسها. وافترقت هذه المذاهب عن سبنسر في القول بأن الكائن الحيّ هو الذي يكوّن العالم على حسب مطالبه، بينما يرى سبنسر أن هذه المطالب نتيجة تأثير العالم في الكائن الحيّ. فالعقل عندهم غائي في جوهره، يتّجه إلى العمل لا إلى النظر، والمعاني والمبادئ فروض ومحاولات يكوّن الإنسان بها العالم لفائدته.

هذه المذاهب الحيوية لا تحفل بتبرير العلم والميتافيزيقا تبريراً نظرياً، ولا تغار على مبادئ العلم غيرة كانت، ولكنها تستمسك مثله بالمعاني المتيافيزيقية وترمي مثله إلى تحقيقها بالفعل وإقامة الإيمان بها على منفعتها العملية، مثل وجود الله أو العالم الآخر، فهي تمثل «العقل العملي» محوّلاً إلى قوة فاعلية. وأظهر ما يكون هذا الموقف في أمريكا وإنكلترا المطبوع أهلهما على العمل والمغامرة والميالون[1] بالفطرة إلى التجربة.

من جهة أُخرى، ومهما اختلفت الآراء في الفلسفة البراغماتية قبولاً ورفضاً، فإن تلك الآراء المختلفة جميعاً تلتقي عند نقطة يتفق عليها القابلون والرافضون على حد سواء، وتلك هي أن البراغماتية إنما جاءت تعبيراً عن عصرنا العلمي في بعض وجوهه[2]. وسنرى أن هذا التعبير تعبير سلبي، وضد العلم أساساً.

لكن البراغماتية، أكثر من أي شيء آخر، هي تعبير عن المجتمع الأمريكي الجديد، والفكر والقيم الأمريكية في العالم الجديد. لقد جاء المهاجرون إلى أمريكا من شتى بقاع العالم وشتى الأمم في الدنيا القديمة، فجاؤوا مزيجاً من ثقافات مختلفة، ولبثوا أمداً طويلاً على اتصال وثيق بأصولهم الأولى، حتى لقد ظلت تيارات الفكر الأوروبي المختلفة تصل إلى أمريكا، فكل صوت يرتفع في أوروبا كان له صداه في أمريكا.

لكن المجتمع الجديد سرعان ما تميز بطابع جديد، ثم أصبح معياراً تقاس عليه الوافدات الفكرية رفضاً وقبولاً وتعديلاً. وهذا الطابع **الأول** المميز هو «الفردية الجماعية» التي لا تغرق الفرد من الناس في خضم المجتمع، بل تحتفظ لكل إنسان بفرديته المستقلة على الرغم من اشتراكه مع الآخرين في جماعة وافدة، تشبه استقلال الأفراد داخل شركة تعاونية، فالمجتمع الأمريكي في صميمه «كثرة»

---

(١) يوسف كرم، **تأريخ الفلسفة الحديثة**، مكتبة الدراسات الفلسفية (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢)، ص ٤١٤.

(٢) وليم جيمس، **البراجماتية**، ترجمة محمد علي العريان؛ تقديم زكي نجيب محمود (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٥)، المقدمة، ص ١.

من أفراد، لا جسم واحد ذو أعضاء، هو مثل اجتماع حبات سبحة واحدة في خيط، مع استقلال كل حبة عبر الخيط.

والطابع **الثاني** للحياة الأمريكية والقيم الأمريكية هو العمل، والنتائج العملية لكل شيء، أو قل طابع التجارة «وروح المعمل».

والطابع **الثالث** للحياة الأمريكية هو النظر إلى الأمام(٣)، وليس إلى الخلف أو الماضي(٤)، والطابع **الرابع**، هو متابعة الفكر الأمريكي للفهم المشترك العادي، وابتعاده عن الشك، ولذلك جاءت البراغماتية دفاعاً عنهما ضد شكّية هيوم ولاأدرية سبنسر.

هذه الخصائص وجدت خير تعبير عنها في الفلسفة البراغماتية، ومهما تحتوي من أصول أوروبية (كانت من جهة، والتجريبية الانكليزية من جهة أخرى، لوك، باركلي، هيوم)، فإن هذه البراغماتية هي فلسفة أمريكية خالصة نشأةً وطابعاً(٥)، بل يذهب بعضهم إلى أنها جاءت نباتاً أمريكياً بذوراً وساقاً وفروعاً، فلا غرابة أن يعرف الفكر الأمريكي الحديث عن العالم أجمع بهذه الفلسفة البراغماتية التي تعبّر عنه أصدق تعبير وأخلصه، فإن قيل «فكر أمريكي» وثب إلى الأذهان صنعته البراغماتية، وإن قيل «فلسفة براغماتية» ورد على الخاطر معها الفكر الأمريكي وروداً مباشراً.

وساعد على هذا الارتباط بينهما، فضلاً عن أنها نشأت في الولايات المتحدة وتعهدها أعلام من أبناء تلك البلاد، أنها كذلك جاءت صورة تصوّر وجهة الثقافة الاجتماعية هناك، فمهما كانت أصول الناس، فإن مكانة الفرد لا يحدّدها ما قد هبط إليه من أسلافه من ثروة وجاه، إنما المقياس الذي يعلو به الفرد أو يهبط هو ما أنتجه. إذاً، فالأساس هو العمل، والعمل لم يعد هناك منفصلاً عن القدرة العقلية كما كانت الحال في شتى عصور التأريخ، بحيث لا تستطيع وأنت في أمريكا أن تقسم الناس قسمين، فهذا مفكر أو منظر وذاك عامل، لأن المفكر هناك إنما يفكر في مجال عمله، والعامل يطبّق في عمله نظرات فكره، وبهذا اشتدت الصلة بين نشاط العقل من جهة وعمل اليدين من جهة أخرى، ولم تعد التفرقة قائمة ـ كما كانت ـ بين الرأس واليدين، ففريق من الناس يحيون برؤوسهم وفريق

---

(٣) زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية بالاشتراك مع مؤسسة فرانكلين، [١٩٥٦])، ص ٨ و١٤٢.

(٤) محمود زيدان، **وليم جيمس**، نوابغ الفكر الغربي؛ ١٠ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨)، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٥) محمد فتحي الشنيطي، **وليم جيمس** (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٥٧)، ص ٣ ـ ٤.

آخر يعيشون على كدح أيديهم، هذه التفرقة التقليدية التي برزت واضحة في جمهورية أفلاطون، والتي لا يزال أثرها واضحاً في كثير جداً من أقطار العالم؛ وقد طبعت هذه الصفة الأمريكية المازجة في النظر والعمل طابع التربية والمدارس في أمريكا، فامتزج عند المتعلم النشاط البدني بالحياة العقلية[٦].

وسوف نتعرف إلى مزيد توازٍ بين طابع المجتمع الأمريكي وقيمه وبين الخصائص العامة لهذه الفلسفة، في نقدنا المفصل لآرائها في الدين والأخلاق. لقد ظهرت البراغماتية (المذهب الذرائعي) في الولايات المتحدة، حيث لقيت انتشاراً لم تصادفه فلسفة من قبل. تبلورت الخطوط العريضة لهذه الفلسفة في السبعينيات في القرن الماضي في مؤلفات عالم المنطق الأمريكي تشارلز بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤)، وتطورت على يدي وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠)، ثم جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) الذي كان الزعيم الروحي لها.

ومنذ مطلع القرن الحالي اجتاحت موجة البراغماتية القارة الأوروبية، حيث لاقت أنصاراً دافعوا عنها بحماس شديد، مثل الفيلسوف الانكليزي فرديناند شيلر والإيطاليين بابيني وبرتيسوليني. وقبل الحرب العالمية الثانية وصل المد البراغماتي إلى تشيكوسلوفاكيا (تشابك، فيشر) وإلى الصين (هوشي). ومع أن البراغماتية لاقت انتشاراً ملحوظاً في عدد كبير من البلدان، إلا أنها لم تلعب ذلك الدور الكبير الذي لعبته في الولايات المتحدة، حيث تغلغلت إلى مختلف ميادين الحياة الثقافية والروحية، وسيطرت على نظام التعليم لعشرات السنين.

وقد رافقت ظهور البراغماتية على المسرح ضجة كبيرة في مختلفة أنحاء العالم، حيث بشّر أصحابها بـ«انقلاب كوبرنيكوس» في الفلسفة بـ«إعادة بنائها» بصورة جذرية. كذلك طمأنوا القراء بأنهم عثروا، أخيراً، على المفتاح المناسب لحل المعضلات الفلسفيّة الأساسية، وذلك بفهم يعتمد على ارتباط القضايا الفلسفية بحياة الإنسان العملية أساساً لتقويمها. يزعمُ البراغماتيون أن الفلسفة يجب ألا تهتم بـ«قضايا الفلاسفة»، وإنما ينبغي أنْ تعنى بـ«القضايا الإنسانية»، أو بعبارة أدقّ، بأهداف الإنسان، وبالوسائل الكفيلة بتحقيقها. إنّ على الفلسفة أن تتحول إلى أداة تخدم الإنسان في حياته العملية. هذا النداء أغرى كثيراً من الناس، وخصوصاً في الولايات المتحدة، التي تميّزت دوماً بتدنّي الشغف بالفكر النظري البحت، بينما احتلت التطبيقات العملية للنظرية مكان الصدارة.

وللوهلة الأولى قد تبدو البراغماتية فلسفة متفائلة، تعكس نجاحات

---

(٦) محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١١ و١٤٠ وما بعدها.

البرجوازية الأمريكية، لكنها في الحقيقة فلسفة تنضح بالتشاؤم، وبالخوف من العلم، وبفقدان الثقة بقدرات العقل البشري. إن جوهر البراغماتية يتلخص بالعبارات التالية: الإنسان مكره على العيش في عالم لا عقلاني، يتعذر فهمه؛ وإن محاولاتنا لإدراك الحقيقة الموضوعية ستبوء بالفشل، ولذا يجب النظر إلى مختلف النظريات العلمية، وإلى الأفكار الاجتماعية والقيم الأخلاقية، نظرة «أداتية» (Instrumental)، أي من وجهة نظر منفعتها في تحقيق أهدافنا. إن ما ينفع الإنسان وما يعود عليه بالنجاح، هو الصحيح وهو اليقين[٧]. ويقول كورتغورث:

«البراغماتية هي اتجاه أمريكي خاص من الفكر الوضعي، ولقد كان لها ممثلوها الخاصون في بلدان أخرى أمثال ف. ج شيلر في بريطانيا، ولروا في فرنسا، وبابيني في إيطاليا، لكنها لم تكن لها جذور عميقة خارج الولايات المتحدة الأمريكية»[٨].

ولقد عبّر أحد مؤرخي الفلسفة الكبار عن الجذر اللاعلمي، اللاأدري، اللاعقلاني عن الفلسفة البراغماتية وعن مجموعة من الفلسفات المعاصرة، مثل المدارس الاحتمالية، والعقلانية الروحانية، والعقلانية المثالية، والذرائعية الانتقادية الجديدة، والذرائعية التقليدية، والذرائعية الحدسانية البرغسونية، بإرجاعها جميعاً إلى مناهضتها للتقييدية، أو الحتمية العلمية، والتي عبّرت عنها الموسوعات الفلسفية منذ نهاية القرن الثامن عشر، المسبِّبات مرتبطة بأسبابها الطبيعية، بما في ذلك سلوك الإنسان وأخلاقياته وفكره، كل شيء يرجع إلى الظروف البيئية والوراثة، وكل شيء، حتى العبقرية، هو محصلة لعوامل وسنن ثابتة. وضد هذه التقييدية، ولإبقاء حرية الإنسان، ولإعطاء معنى للأخلاق وللسلوك والمسؤولية الفردية والاجتماعية، لا بد من انتقاد إيحاءات العلوم للتخلص من التقييدية ولإبقاء فكرة الحرية، أي مقاومة النزعة الطبيعانية، التي ترجع كل شيء إلى الطبيعة. وهنا تختلف هذه الفلسفات في ما بينها بعد اتفاقها على رفض التقييدية ونقدها، وسوف نطّلع على وجهة نظر الفلسفة الذرائعية أو البراغماتية كواحدة من الفلسفات التي تحاول حل كل الإشكالات الناجمة عن رفضها التقييدية الطبيعانية، عن طريق إحلال العمل محل النظر، والنجاح محل الدليل النظري، والنتائج بدلاً من المنابع والأسباب، والمستقبل بدلاً من الماضي، والقول بعالم محدود غير مكتمل، للإنسان

---

(٧) م. يافتيشوك [وآخرون]، **موجز تاريخ الفلسفة**، تعريب توفيق سلوم (دمشق: دار الجماهير العربية، ١٩٧٧)، ج ٣، ص ٣٥٢ ـ ٣٥٣.

(٨) موريس كورتغورث، **البراغماتية والفلسفة العلمية**، تعريب إبراهيم كبة (بغداد: مطبعة الرابطة، ١٩٦٠)، ص ٧٩ وسنوضح آراء كورتغورث عن ارتباطها بالمجتمع والرأسمالية الأمريكية مفصلاً في آخر انتقاداتنا للبراغماتية.

دور في إكماله، بدلاً من الكون اللامحدود، أو المحدود لكن المكتمل الذي يفرض علينا الجبرية، ويصبح فيه فعلنا بلا جدوى، والقول بأن الجزئي المشخص والواقعة الجزئية المحدودة هي كل شيء، وليس المجرد والمطلق والكلي، وإن الحقيقة ليست اكتشافاً، بل هي اختراع، وإنها ليست مطابقة لواقع موضوعي، بل هي افتراض واصطناع ووسيلة للوصول إلى هدف، وإن الشيء ليس نافعاً لأنه حقيقة، بل هو حقيقة أو حق أو صدق لأنه نافع، وان المهم في أية فكرة أن توصلنا إلى نتيجة نافعة عملية أو مطمئنة، بصرف النظر عن كوننا نعتقد بصحتها فعلاً أو أننا نصطنع أننا نؤمن بها، المهم أن نحقق بها أهدافاً عملية واجتماعية وسياسية. ومثل هذا كثير سنعرض له في حينه.

وهكذا تنقلب موضوعية العلم وثبات قوانينه، ومفهوم الحقيقة والحق، وصدق الإيمان أو عدم صدقه، ومعرفة الشيء، كل هذا ينقلب إلى مجرد عالم وأمور وحقائق وإيمانيات نريدها لأنها ترضينا أو تشعرنا بالرضا أو تنقذنا من الشك أو ما شابه ذلك. وهذه النتائج لا تضر العلم والحقيقة وقيمة الإنسان، بل إنها تهبط بقيمة العقل. وفعلاً فمعظم اتجاهات الفلسفة البراغماتية تجعل من العقل مجرد وسيلة للإرادة والرغبة والنفع، كما سيتضح لاحقاً، كما أن قسماً منها يعادي العقل ويضع مكانه الحدس، والتجارب الفوقية، كما يفعل برغسون مع الأولى، ووليم جيمس مع الثانية.

وإذا كان من ختام لهذه المقدمة، فهو التنبيه أننا، لسببين، سنقتصر في الأغلب على عرض براغماتية وليم جيمس، ولو أننا سنستعرض الخصائص العامة للبراغماتية، وذلك لأن وليم جيمس عند معظم الدارسين هو خير من يمثل البراغماتية كما هي معروفة عبر العالم وكرمز للفلسفة والواقع الأمريكيين! وهذا ما سنشرحه عندما نتكلم عن جذورها وأصولها، خصوصاً عند بيرس، وعن تطورها على يد ديوي لدرجة أن ديوي نفسه ينتقد بعض أفكار ومبادئ هذه البراغماتية، ولو أنه محسوب أحد أعلامها. يقول زكي نجيب محمود: «وليم جيمس بين هؤلاء جميعاً هو الذي ينظر إليه العالم على أنه نموذج الفيلسوف الأمريكي، وعنوان الفلسفة الأمريكية».

والسبب الثاني، أن البراغماتية، كفلسفة وبالنسبة إلى أصحابها أو ناقديها يمثلها خير تمثيل وليم جيمس، أما عند بيرس، فنجدها تحتفظ بشيء من السمات التي تبتعد بها عن خصائص نظرية المعرفة عند البراغماتية كما هي متطورة عند جيمس. فبيرس يعتقد بضرورة أن تكون الفكرة حقيقية، وأن تحدد أفكارنا، ومن ثم معرفة نتائجها العملية. كما يرفض توسيع «التجربة» خارج حدود المعمل والبحوث التطبيقية العملية، فلا يدخل فيها التجارب غير المباشرة والتجارب

الروحية، أو يرفض إرادة الاعتقاد، ويقول بالأفكار أو التجربة الكلية وليس الجزئية، وغير ذلك كما سنوضح[٩].

ويرى جون ديوي أن وليم جيمس - وليس بيرس - هو الذي يمثل الخصيصة التي تعتبر السمة الأساسية المميزة للحياة الأمريكية وهي تمجيد العمل لذاته، والتي تنظر إلى الغايات أو النتائج العملية بالمعنى العملي البالغ الضيق[١٠].

أما ديوي فهناك جدل حول حقيقة آرائه، فهي عند البعض، تبتعد عن البراغماتية الشائعة والمعروفة قبولاً ورفضاً عند الدارسين وعارفيها، لدرجة أن ديوي نفسه ينتقد البراغماتية، ويطلق على فلسفته اسماً جديداً[١١]، كما أن بيرس قبله رفض المعنى الذي رآه وليم جيمس لمبدئه ولمعنى التجربة، فأطلق عليها اسماً جديداً[١٢]. ويذهب بعض الباحثين مثل جون لويس[١٣] إلى اعتبار جون ديوي خطاً جديداً في الفلسفة الأمريكية، أو لِنَقُل خروجاً على البراغماتية، واقتراباً من الفلسفة الطبيعية، وأن ديوي على الرغم من قوله، مثل جيمس، بأننا نصنع العالم بالعمل، وان العالم يمكن أن يتحسن، وليس مكتملاً، إلاّ أن ديوي ينتمي إلى مدرسة فكرية مختلفة في الأسس جميعها. هذا، وجيمس تعدّدي بينما ديوي واحدي، وديوي لا يقول بالمذهب التجريبي، ويرفض قول وليم جيمس بأننا لا نعرف الحقيقة الموضوعية، وأننا نعمل فقط بواسطة أساطير أو مصنوعات وتراكيب عقلية. وعلى العكس، ديوي يقرّ بموضوعية العالم الخارجي، ونظرته إلى العقل نظرة بيولوجية، ويرى آخرون أنه امتداد للخطّ البراغماتي الفردي، على نمط جيمس، ويشاركه في كل النتائج والنظريات الأساسية في البراغماتية، وأن ديوي يعكس الحياة الأمريكية، ونمط الإنتاج الرأسمالي الأمريكي، بشكل واضح، كذلك

---

(٩) محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٦٩؛ الشنيطي، **وليم جيمس**، ص ٢٠٣؛ جون لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة أنور عبد الملك، ط ٢ (بيروت: [د.ن.]، ١٩٧٣)، ص ٢٦٤؛ برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، ج ٣: **الفلسفة الحديثة**، ص ٤٦٤، وبحث برتراند رسل، «فلسفة القرن العشرين،» في: **فلسفة القرن العشرين**، مجموعة مقالات في المذاهب الفلسفية المعاصرة، ترجمة عثمان نوية؛ راجعه زكي نجيب محمود، سلسلة الألف كتاب؛ ٤٦٤ ([القاهرة]: مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٣)، ص ١٥.

(١٠) جون ديوي، «نمو البراجماتية،» في: **فلسفة القرن العشرين**، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٩٤؛ محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٩٤، وبالانكليزية هو Instrumentalism ويترجمه زكي نجيب محمود بـ «مذهب الذرائع» ويقصره على ديوي ويترجمه نوية بالأداتية.

(١٢) وهو Pragmaticism بدلاً من Pragmatism؛ انظر: زيدان، **وليم جيمس**، ص ٨١.

(١٣) لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٧٥ وما بعدها.

في موقفه من العلم، وموضوعية العالم، والمثالية الذاتية والأخلاق[١٤].

أولاً: الطابع العام للفلسفة البراغماتية عند وليم جيمس

١ ـ إنها فلسفة تجريبية متطرفة، تناهض قبل كل شيء سائر النزعات المثالية المنقطعة الصلة بالواقع[١٥]. ويقول برتراند رسل: «إنه في العالم الناطق بالانكليزية، كان أقوى الفلاسفة تأثيراً في القضاء على المثالية الألمانية، هو وليم جيمس»[١٦].

٢ ـ معاداة الروح المذهبية أو الواحدية التي تدخل الكون كله في مركّب عقلي مُعد من ذي قبل، بغية تفسير شتى الموجودات بالرجوع إلى مبدأ عقلي واحد. نعم، قد ينسب له مذهب قوامه التغيّر والتعدد لكن ذلك بالنسبة إلى المستقبل، لا الماضي المكتمل. العالم عنده مرن، ليس مكوناً، بل قابل للتكوين، فمذهبه ذو طابع زمني، وفلسفته فعلية، أي تؤمن بتغيير العالم في المستقبل[١٧].

٣ ـ من هذه الناحية يرفض ليس المذهب الواحدي فقط، بل والفلسفات المطلقة القائلة بالثبات وبجواهر ثابتة، لأننا نحيا في عالم متغيّر لا سبيل لتشبيهه بعالم المثل أو الصور المحضة، التي لا تعرف الصيرورة والزمان. ان القول بأن العالم مؤلف من موجودات متعددة ملائم للحركة والفعل، والتطور في الزمان يتلاءم مع التجريبية ومع تقرير أن الحقيقة جزئية، زمنية، فاعلة[١٨].

٤ ـ العالم مجموع جزئيات، فلا بدّ من التعلّق بالجزئي بدلاً من الاقتصار على النظر إلى الكليات، أي التعلّق بالمشخّص، بدلاً من المجرّد. والصفة المميزة للفيلسوف المحدث أنه يهتم بالمدركات (Percepts) لا بالمفهومات والتصورات (Concepts) بأن يقترب من الأشياء، فالبراغماتية عند جيمس فلسفة اسمية لا تؤمن إلاّ بالجزئي أو الفردي.

٥ ـ تتفق مع الفلسفة النفعية في تأكيدها على الجانب العملي، ومع الوضعية في

---

(١٤) يرى كورتغورث أنه مثالي ذاتي خالص. انظر: كورتغورث، **البراغماتية والفلسفة العلمية**، ص ٨٩ ـ ١٣٧.

(١٥) زكريا إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة** (القاهرة: مكتبة مصر؛ دار مصر للطباعة، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٢٧.

(١٦) رسل، «**فلسفة القرن العشرين**،» ص ١٣.

(١٧) جيمس، **البراجماتية**، ص ٧٥.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨ وما بعدها وخصوصاً ص ١٩٥.

احتقارها الحلول اللفظية والتجريدات الميتافيزيقية، ومع الاسمية في رفض المجرد والتعلّق بالشخصي، فتريد أن تفسر الواقع بمبادئ متعدّدة، بدلاً من الاستعانة بطائفة من التجريدات، بالاستناد إلى الحياة نفسها، التي لا تقبل عنده أن تقولب بمذهب واحد مكتمل[١٩].

٦ ـ اللاعقلانية. وهذه تقربه من برغسون. اننا لا نستطيع أن نفرض على الواقع مفهوماتنا العقلية. الواقع لا يتطابق دائماً مع تصوراتنا العقلية. التمييز بين المدرك وهو جزئيات وأفراد مختلفة عن بعضها وبين التصور. المثال أو التصور لا يكافئ أو يطابق الشيء المدرك، والواقعة سابقة على كل ما عداها. فإذا أردنا أن نعرف المدركات علينا التعلق بالمميزات الفردية الجزئية المتغيّرة من آن إلى آخر، علينا أن ننفذ إلى صميم مجرى الحياة نفسها، الشعور أو الوجدان الذي يكذّب باستمرار مبادئنا العقلية وقواعدنا المنطقية، لأنه ليس بين الظواهر تماثل أو تكرار، بل اختلاف[٢٠].

٧ ـ يعتمد على منهج يعتبر ثورة على مناهج العقليين والتأمليين، بالاستناد إلى منهج تجريبي من نوع جديد، أي يرى قيمة الفكرة أو النظرية كائنة في نتائجها وآثارها العملية[٢١].

٨ ـ يرى أن «الصدق» أو المعنى الصادق، لا يقوم في البرهنة بالأدلة على الفكرة أو المعنى، ولا يقوم في دلالة الفكرة أو المعنى على مطابقة شيء، أو موضوع، ولا في اتّساق الفكرة مع أفكار أخرى ومبادئ أولية عقلية، بل الحقيقة تحددها نتائجها أو أغراضها أو ما تحققه من نتائج عملية، ولذلك ينكر نظريتي المطابقة (للشيء المعروف وهي النظرية التجريبية) ونظرية الاتساق العقلي (وهي النظرية التي يراها العقليون) وينكر أية معارف فطرية أو ضرورية ثابتة، ويرى أن المعرفة مكتسبة وتجريبية وجزئية[٢٢].

٩ ـ ويرى جيمس، بخلاف العقليين، والتجريبيين (المدرسة الإنكليزية) أننا لا ندرك الموضوع الخارجي مفصولاً عن علاقاته، بل نرى المصباح فوق المنضدة، معاً، فلا حاجة إلى عقل يربط المدركات الحسية من لون وشكل وصلابة الخ، كما

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢٠) إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص ٢٧ ـ ٣٢.

(٢١) جيمس، المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ وما بعدها وخصوصاً ص ٢٣٧.

يرى التجريبيون قبله، ولا حاجة إلى اعتبار الموجودات مجرد مدركات عقلية توجد في عقولنا وليس ثمة موجودات خارجية وراءها، كما يرى المثاليون الذاتيون من أمثال باركلي[٢٣].

١٠ ـ يلغي كل ثنائية بين جسم وعقل، ذات وموضوع، مادة وعقل أو روح، كل ما هناك عنصر محايد لا هو مادة ولا هو روح أو عقل. إن الشعور الإنساني والموضوعات الفيزيائية ليسا من طبيعتين متميزتين وإنما يصدران من منبع واحد هو التجربة الأصلية[٢٤].

١١ ـ إرادة الاعتقاد. ثمة أمور لا يمكن البتّ فيها، لكننا لا يمكن أن نتوقف عن العمل. ولذلك، علينا أن نعتقد ونؤمن، لكي نتخلص من حالة الشك، القاتل واللاأدرية، فمثلاً: إذا لم يكن بالامكان ـ وهو غير ممكن بحسب جيمس ـ إثبات معتقدات معينة مثل وجود الله بالعقل، ولا عدم وجوده بالعقل، نفترض أو نخلق، أو نصطنع وجوده، طالما أن الاعتقاد به يعطي الأمل والعدالة، ويدفعنا إلى السلوك الحسن، بخلاف الإلحاد والمادية لأنها تبث اليأس والقنوط[٢٥].

تلك هي الخصائص العامة لبراغماتية وليم جيمس. ومن الواضح أن هذه المختصرات غامضة ـ إلاّ على مطّلع ـ على فلسفة وليم جيمس. إن غرضنا هنا ليس الشرح والتوضيح، بل مجرد الإشارة، وسيرد بعد قليل ما يوضح كل هذه الخصائص جيداً.

ثانياً: أصل المذهب البراغماتي

يرى برتراند رسل أنه يمكن تمييز ثلاثة عناصر عاونت كلها على تشكيل فلسفة وليم جيمس. دراسته لعلم وظائف الأعضاء، هي آخر هذه العناصر في الزمان، وإن كانت أغناها بالآثار الفلسفية، الأمر الذي جعل لفلسفته مذاقاً علمياً، ومذاقاً مادياً إلى حدٍ ما، وهذا العنصر يسيطر على آرائه في علم النفس. أما العنصر **الثاني** في تكوينه الفلسفي فهو جنوح الصوفي والديني الذي ورثه عن أبيه، وشاركه فيه أخوه، وهذا ما أوحى إليه بإرادة الاعتقاد، واهتمامه بالبحث في الروحانيات، **وثالثاً**، كانت هناك محاولة تتسم بضمير نيوإنغلند الخيّر الجادّ للقضاء

---

(٢٣) زيدان، **وليم جيمس**، ص ١٦ ـ ١٧، وقارن بما يذكره وليم جيمس عن محاولة باركلي، أن الأخير لم ينكر المادة، وإنما أخبرنا مما تتألف وهي الاحساسات. جيمس، المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٢٤) زيدان، المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٧، ومحمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٨٩.

(٢٥) جيمس، **البراجماتية**، خصوصاً ص ١٢١، ٣١٧ و٣٤٧ وما بعدها.

على روح التزمت الطبيعي ـ الذي لم يخلُ منه ولا أخوه، والاستعاضة عنه بنوع من التسامح والمرونة الفكرية.

ويرى يوسف كرم أن فلسفته أثر لفلسفة عصره الغالب عليها الكنطية والتطور، وصورة لمزاجه وتجربته ولأثر والده، وهو قسيس بروتستانتي، ومن أتباع سويدنبورغ الإشراقي السويدي[٢٦].

كما أن فلسفته ردّ فعل ضد الشك الذي حملته فلسفة هيوم إلى القارة الأمريكية[٢٧]، ولا أدرية سبنسر وصدفوية دارون. وهكذا يبدو أن فلسفة وليم جيمس في اصطناع المعتقد والدين والإيمان، هي من نوع ردّ الفعل الجاهز وليست رد فعل عقلانياً منطقياً، إنها مزاج.

هذه التفسيرات قد لا تكون كافية، إذا أردنا إيضاح أصل فلسفته في أهم نقطة فيها وهي قياسها الحقيقة والأفكار والعلم والمعتقد وكل شيء على أساس النتيجة العملية. وهنا يبدو أن الفيلسوف بيرس، وما يسمى بالنادي الميتافيزيقي، الذي كان بيرس أحد أعضائه ويضم إلى جانبه رايت، وغرين وفسك وأبوت ووليم جيمس، وكلهم خريجو هارفارد، أقول إن بيرس والنادي الميتافيزيقي هما أصل المذهب البراغماتي. ذكر غرين في إحدى جلساتهم في بيت أحدهم تعريف «بين» عالم النفس الانكليزي للاعتقاد أنه «ما على أساسه يكون الإنسان مستعداً للسلوك». وتباحث الأعضاء في هذا التعريف، وكان بيرس يسجل وينقّح، ومن ثم نشر مقالين بعنوان تثبيت الاعتقاد (١٨٧٨)، و«كيف نوضّح أفكارنا» (١٨٧٩)، وكانا الصياغة الأولى للمذهب البراغماتي، وعنهما أخذ جيمس مذهبه[٢٨].

ويذكر وليم جيمس نفسه أثر بيرس ومبدأه هذا، ومقاله الثاني، وأن المذهب مشتق من الكلمة اليونانية بمعنى «مزاولة» و«عملي» وأن أول من أدخل اللفظ في الفلسفة تشارلز بيرس سنة ١٨٧٩ في مقاله «كيف نوضّح أفكارنا» ثم يقول عن هذا المقال: «ذكر فيه بيرس، بعد أن أشار إلى أن عقائدنا هي في الواقع قواعد للعمل والأداء، أننا لكي ننشئ فكرة، فكل ما نحتاج إليه هو تحديد أي سلوك يصلح لإنتاجها: إن المسلك بالنسبة لنا هو مغزاها الوحيد الذي يعوّل عليه، وإن الحقيقة الملموسة البيّنة التي هي المنشأ الأصلي الجذري لكل تفرقاتنا بين الأفكار، مهما تكن خفية ومستورة، هي أنه لا توجد فكرة واحدة منها على سبيل الحصر تبلغ حداً من

---

(٢٦) كرم، **تأريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٤١٦.
(٢٧) زيدان، **وليم جيمس**، ص ٣٩.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.

الدقة والرقة، بحيث لا تتألف من شيء سوى فرق ممكن في المزاولة العملية. وإذاً، فلكي نبلغ الوضوح التام في أفكارنا عن موضوع ما، فإنا لا نحتاج إلاّ إلى اعتبار ما قد يترتب من آثار يمكن تصوّرها، ذات طابع عملي، قد يتضمنها الشيء أو الموضوع - ما هي الأحاسيس التي يتعين علينا أن نتوقعها منه، وما هي الرجوع أو ردود الأفعال التي ينبغي أن نعدّها؟ فإدراكنا وتصورنا للمعاني الكلية لهٰذه الآثار والنتائج، سواء أكانت مباشرة أم بعيدة، هو عندئذ بالنسبة إلينا كل تصوراتنا للموضوع أو الشيء، ما دام هذا التصور له أهمية أو مغزى إيجابي على الإطلاق. ذلك هو مبدأ بيرس؛ مبدأ البراغماتية»(٢٩).

ويذكر أن هذا المبدأ «ظل مهملاً عشرين سنة، إلى أن بعثه وليم جيمس نفسه في حديث ألقاه أمام رابطة البروفسور هوويسون الفلسفية في جامعة كاليفورنيا وطبقه تطبيقاً خاصاً على الدين»(٣٠).

وقد أوضح ذلك جون ديوي في بحث له بعنوان «نمو البراجماتية»(٣١) الأمريكية فقال: «إن أصل البراغماتية يرجع إلى شارلس ساندرس بيرس. وبعد أن قام وليم جيمس بتوسيع نطاق الطريقة، كتب بيرس وصفاً لأصل البراغماتية، كما سبق له أن تصورها في أول الأمر، وقد أخذنا [والكلام لديوي] من وصف بيرس الفقرات التالية: لقد عرف بيرس كلمة براغماتية من دراسته كانْت، وهذا يخالف الرأي السائد، الذي يذهب إلى اعتبار البراغماتية نظرية أمريكية خالصة. ففي كتاب متيافيزيقا الأخلاق ميز كانْت بين ما هو براغماتي وما هو عملي. فالعملي ينطبق على القوانين الأخلاقية التي يعتبرها كانْت أولية (قبلية) بينما البراغماتي ينطبق على قواعد الفن وأسلوب التناول اللذين يعتمدان على الخبرة ويطبقان في مجال الخبرة. وقد كان بيرس تجريبياً مشبعاً بعقلية المعمل، لهذا رفض أن يسمي مذهبه بالمذهب العملي، كما اقترح بعض أصدقائه، فـ «العملي» و«البراغماتي» بمثابة الشيء ونقيضه، الأول ينتمي إلى نطاق فكري، حيث لا يستطيع أي عقل تجريبي أن يطمئن إلى صلابة الأرض التي تحت قدميه، بينما الثاني يعبّر عن الارتباط بهدف محدد. وأبرز ملامح النظرية الجديدة هو اعترافها بوجود علاقة لا تنفصم عراها بين الإدراك العقلي والهدف المعقول. في الطابع التجريبي للعقل يتحدد المعنى الدقيق للبراغماتية عند بيرس. إن الفكرة والحقيقة يتحدّد معناهما عندما تؤثران في مجرى الحياة، أو يمكن إجراء تجربة من نوع خاص تتمخض عن نتيجة من نوع خاص. إذا استطاع المرء أن يعرف بدقة كل الظواهر التجريبية المتصورة التي يمكن أن يتضمنها إثبات أو إنكار المدركات العقلية، فإن المرء سيجد في هذا تحديداً كاملاً لمعنى المدرك العقلي. والمعنى الحق من صور عديدة ممكنة لقضية أو فكرة، هي بحسب البراغماتي الصورة التي تصبح فيها القضية منطبقة على السلوك البشري، لا في ظروف خاصة بعينها، ولا حينما يتبع المرء نمطاً معيناً من

---

(٢٩) جيمس، **البراجماتية**، ص ٦٥ - ٦٦، وعن مقال بيرس، انظر: Charles Sanders Pierce, «How to Make Ideas Clear,» *Popular Science Monthly*, vol. 12 (1878), p.286.

(٣٠) جيمس، المصدر نفسه، ص ٦٥ - ٦٦.

(٣١) ديوي، «نمو البراجماتية،» ص ٢٣١ - ٢٤٩. ويوجد ملخص للمقال نفسه في: أحمد فؤاد الأهواني، **جون ديوي**، نوابغ الفكر الغربي؛ ١١ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٩])، فصل «البراجماتي،» ص ٨٤ وما بعدها.

السلوك، بل تلك الصورة التي تنطبق على كل المواقف وكل الأغراض. وهذا فارق كبير بين بيرس ووليم جيمس، حيث يؤكد الأخير على انطباق وهدف خاص ومحدّد وجزئي. ويؤكد بيرس، بخلاف وليم جيمس، أن الخير الأقصى لا يتمثل في العمل، بل في عملية التطور والنمو التي يقترب بها الشيء الموجود شيئاً فشيئاً في تجسيده للعموميات، وبعبارة أخرى يتمثل في العملية التي يصبح بها الموجود - بمساعدة العمل - مجموعة من الاتجاهات العقلية أو العادات العامة بقدر الامكان. وبحسب هذه الأقوال [يقول جون ديوي] التي كتبها بيرس يُحسم خطآن فيما يتعلق بآراء بيرس، فكثيراً ما قيل عن البراغماتية إنها تعتبر العمل غاية الحياة، وإنها تضع الأفكار والنشاط العقلي في خدمة غايات خاصة ذات نفع وفوائد. بالنسبة إلى بيرس بالذات، هذان الاتهامان غير صحيحين. العمل عنده له دور الوسيط. ولكي نستطيع أن نفهم معنى المدركات العقلية، علينا أن نكون قادرين على تطبيقها في الوجود العقلي. ولا يمكن هذا التطبيق إلا عن طريق العمل. لهذا كانت البراغماتية بعيدة [عند بيرس] عن أن تكون تمجيداً للعمل بذاته، وهي الخصيصة التي تعتبر السمة المميزة للحياة الأمريكية. كذلك يجب أن نلاحظ أنه يوجد تنوع كبير في التطبيقات الممكنة للمدركات العقلية على الوجود الفعلي، ومن هنا تتعدّد المعاني وتختلف. وكلما اتّسع نطاق المدركات زاد تحررها من القيود التي تقصرها على حالات خاصة، وزادت قدرتنا على أن ننسب أعم المعاني للكلمة. وهكذا نجد أن نظرية بيرس تناقض كل تحديد أو تقييد لمعنى المدرك في حدود بلوغ غاية محددة، ناهيك عن تحقيق غاية شخصية، وهي أشد معارضة لفكرة وضع العقل في خدمة أي غرض مالي أو غرض في منتهى الضيق. وهذه النظرية الأمريكية في أصلها على قدر ما تصرّ على ضرورة العمل البشري وتحقيق بعض الأغراض لكي يكون الفكر واضحاً، لكنها في الوقت نفسه تعارض جوانب الحياة الأمريكية التي تعتبر العمل غاية في ذاته، والتي تنظر إلى الغايات بالمعنى العملي البالغ الضيق».

وتعليقي على كلام جون ديوي في نقله لرأي بيرس حول «المعنى» و«الحقيقة» و«الأفكار» وعلاقتها جميعاً بالعمل أن كل كلام مقصود به توضيح براغماتية بيرس، بخلاف براغماتية وليم جيمس، الذي هو المقصود، بتفسير العمل على قصره على أغراض خاصة، وتمجيد العمل للعمل ذاته. يتضح هذا من قول ديوي مكملاً مقاله أعلاه.

ففي خطاب له سنة ١٨٩٨ بعنوان «المدركات الفلسفية والنتائج العملية» حدَّد وليم جيمس تطبيقه وفهمه لمبدأ بيرس بقوله: «إني أفضل أن أعبّر عن مبدأ بيرس بالقول بأن المعنى الفعال لأية قضية فلسفية يمكن دائماً أن يكون مجرد نتيجة جزئية لها في تجاربنا العملية في المستقبل، سواء أكانت إيجابية أم سلبية. والمهم هو أن الخبرة يجب أن تكون جزئية». وكرّر وليم جيمس هذا لاحقاً في مقال «معنى الحقيقة» سنة ١٩٠٨، قال إنه كلما استعمل كلمة «عملي» كان المعنى المقصود: الملموس المتميز، الفردي، الخاص والفعال، لا المجرد والعامّ وعديم الفاعلية. وهكذا وسّع وليم جيمس مبدأ بيرس بأن أحلّ النتائج الجزئية محل القاعدة العامة أو الطريقة التي تنطبق على خبرات المستقبل. ومن جهة أخرى ضيق المبدأ لأنه حطّم ما ينسبه بيرس من أهمية إلى أعظم تطبيق ممكن للقاعدة أو

العادة السلوكية ألا وهو انسحابها على العالم كله. ومعنى ذلك أن وليم جيمس كان أقرب من بيرس إلى أصحاب الفلسفة الاسمية.

ويوضح ديوي أن سبب توسيع جيمس للمبدأ لأنه يريد حلّ جملة معضلات فلسفية، ولأنه اختار أن يخضع للفحص بهذا المبدأ العملي أفكاراً فلسفيّة ذات طابع لاهوتي أو ديني.

وثمة فوارق أخرى بين بيرس وجيمس، فالأول رجل منطق، والثاني رجل تربية يريد أن يدفع الجمهور إلى إدراك بعض المشكلات والمساجلات الفلسفية لما لها من أثر في السلوك البشري، أعني العقائد، وما لم يفهم هذا التمييز المهم حق الفهم، فلا سبيل إلى فهم معظم ألوان الغموض والخطأ السائدين في الفترة المتأخرة للحركة البراغماتية، وعلى سبيل المثال حكمه على المادية والمثالية على أساس أثر الاعتقاد بأحدهما عملياً، أي من جهة ما تبثه في المعتقد بها من تفاؤل وأمل، أو بعكس ذلك، من دون اهتمام منه بإقامة أدلة عقلية على صحة أو خطأ أي منهما. وهكذا في بقية المعتقدات والأطاريح الفلسفية مثل خلود النفس أو وجود السببيّة. إن هدف الفلسفة عند بيرس ـ على عكس هذا ـ هو إعطاء معنى محدد للعالم عن طريق نظريات تطابق مواقفنا وعاداتنا العامة في الاستجابة للبيئة وسحبها على المستقبل، أي يجب، عند بيرس، تحديد معنى المدركات العقلية، مثل المادة والله، قبل أن نحاول الوصول إلى أي فهم يتعلق بقيمة، أو أثر، هاتين الكلمتين سلوكياً. وهذه القيمة ليست فردية خاصة بل تكوّن عندنا عادات وأنماطاً عامة للسلوك. عليه فإن بيرس يكتب بروح المنطقي وجيمس بروح البشري[٣٢].

وما زلنا نتكلم عن أصول البراغماتية عند وليم جيمس فلا بد من أن نلاحظ أن وليم جيمس يرد على خطأ من بعضهم حول معنى «عملي» مثل «م. بوردو» وهو أن البراغماتية رد فعل سكسوني على الفلسفة العقلية التي سادت الفكر اللاتيني... ويوضح في محاضرته بكاليفورنيا أن براغماتيته هي إلى حد كبير هي من وحي الفلاسفة البريطانيين، لوك وباركلي وهيوم ومل وبين وشادورث هودجسون، وأنها تباين المذهب المتعالي الألماني، خصوصاً مذهب كانْت. ويضيف جون ديوي أن من الأهمية الخاصة أن نلاحظ الاختلاف التالي بين بيرس وجيمس: فأولهما حاول أن يفسر كانْت على أساس تجريبي، بينما حاول جيمس أن يجري مجرى المفكرين البريطانيين[٣٣].

---

(٣٢) ديوي، المصدر نفسه، ص ٢٣١ ـ ٢٧٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٨، حاشية رقم (٨).

ليس هذا المقال مقال تفصيلات، فالهدف الأساسي منه عرض مبسط ومركز في آن واحد، ومكمّل لآراء وليم جيمس، ثم تقديم صورة نقدية شاملة لها، ولذلك نكتفي بالإشارة إلى أن الفكرة أعلاه لديوي عن أثر الفلاسفة الانكليز في جيمس، قد شُرحت وطُورت بتفصيل زائد من قبل أحد الدارسين العرب المحدثين، حيث أوضح بالتفصيل مصادر آراء جيمس، ما أخذ وما رفض من كل من: جون لوك، وجورج باركلي، وديفيد هيوم، وجون ستيوارت مل، ومن نظرية التطور عند داروين، وليس عند لامارك أو سبنسر(٣٤).

كما أوضح محمود زيدان، فوق هذا، الأثر التجريبي والعضوي البيولوجي الانكليزيين، أثر المدرسة العقلية في آرائه الروحية، أثر تديّن هنري جيمس(٣٥) (والده)، وأثر لاهوتي من أصحاب الرؤى وهو سويدنبرغ (١٦٨٨ - ١٧٧٢)، ونشرت كتبه في سنة ١٨٣٦، ثم أثر مدرسة الفهم المشترك، ثم أثر جمعية البحوث النفسانية التي نشأت في انكلترا سنة ١٨٨٢ وتضم سدجويك وموريسون وميرز وغيرهم، وتعنى بتجارب عن التنويم وفكرة الوسطاء والاستبصار وشواهد عن ظهور العفاريت والجن، وأسس جيمس فرعاً لها سنة ١٨٨٤، ووصلت إلى وجود نفس مستورة، واستنتج جيمس وجود عنصر غير فسيولوجي في الإنسان يمكن أن يتجه بالإنسان إلى الله، ووجود مناطق خفية لمعرفة عالم غير منظور، سيصبح جوهر الدين في فلسفة جيمس الدينية(٣٦).

أما مدرسة الفهم المشترك، فمن أقطابها مؤسسها توماس ريد ودوغلاس ستوارت وفكتور كوزان، وجيمس ماكوش وآخرون. وهي ترى رداً على تشكيك هيوم وباركلي وغيرهما بوجود مستقل للعالم المادي، وأنه لا حاجة للأدلة على وجود هذا العالم وموضوعية الأشياء في العالم لأن المعرفة المباشرة شاهدة بذلك وأثر بيّن بذاته، ولأن وجود الأشياء والعالم الخارجي، ووجود أشياء أخرى وصحة أحكام أخرى مباشرة هي من نوع الفهم المشترك(٣٧) أو الكومن سينس (Common Sense) [أي: الادراك السليم].

كما بيّن محمود زيدان أثر شارل رينوفييه (١٨١٨ - ١٩٠٣) فيه. كذلك أثر الفكر الألماني سلبياً، حيث رفض كانت وهيغل، ورفض الفكر المثالي المجرد أيضاً

(٣٤) زيدان، وليم جيمس، ص ١٨ - ٢٠، ٢١، ٢١ - ٢٣، ٢٣ - ٢٥، ٢٥ - ٢٧ على التوالي.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ٢٨ - ٣٠.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣١ - ٣٢.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

عند برادلي[٣٨] ورويس، وتأثر روحياً بدراسات فشنر عالم النفس الألماني (١٨٠١ ـ ١٨٨٧) ولوتره (١٨١٧ ـ ١٨٨١)[٣٩].

ثالثاً: آراء الفلسفة البراغماتية ممثلة في آراء وليم جيمس

وسنعرض لآرائه في الحقيقة، وفلسفة الدين وإرادة الاعتقاد والأخلاق.

١ ـ نظرة وليم جيمس في الحقيقة والمعرفة

في ما تقدم عن مبدأ بيرس وما أحدثه وليم جيمس من تغيير فيه (توسيعاً وتضييقاً) عند كلامنا عن أصول فلسفته، خصوصاً من خلال عرض ديوي، ومقارنة مذهب جيمس في الحقيقة بمذهب بيرس، ما يكفي حول توضيح رأي بيرس في هذا المجال. ومع ذلك فتقديم تصوّر مكتمل واضح هو أمر مطلوب حتى نستطيع فهم النقد الذي سيوجه إلى البراغماتية عموماً، وفي مجال المعرفة والحقيقة، على وجه الخصوص. وسنبدأ بالمنهج ثم نعرض لنظرية المعرفة أو الصدق.

٢ ـ المنهج البراغماتي عند وليم جيمس

قلنا إن وليم جيمس وافق على ما يُسمى بمبدأ بيرس بعد أن وسّعه وضيّقه معاً، كما أوضحنا قبل سطور. وضع جيمس هذا المبدأ المعدّل على قاعدتين هما:

أ ـ إذا كان لديك قضيتان واعتقدت بصدقهما معاً، فانظر إلى أثر كل منهما في السلوك. إن اختلف سلوكك العملي، نتيجة اعتقادك بإحداهما عن سلوكك إذا اعتقدت بالأخرى، فالقضيتان مختلفتان حقاً، أما إذا لم يحصل اختلاف في سلوكك نتيجة اعتقادك بكل منهما، فتأكّد أنهما قضية واحدة، بصورتين لفظيتين مختلفتين.

ب ـ إذا لم يوجد أثر عملي في سلوكك نتيجة لاعتقادك بصدق قضيةٍ ما، يختلف عن سلوكك نتيجة اعتقادك بكذبها، فاعتبر أن هذه القضية لا معنى لها، بل لا وجود لها، إذ إن دلالة الفكرة هي في ما ينتج منها من أثر في السلوك[٤٠].

وقد شبه بابيني، وهو فيلسوف براغماتي إيطالي، منهج جيمس هذا بأنه أشبه

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٤٠) جيمس، **البراجماتية**، ص ٦٤، وزيدان، المصدر نفسه، ص ٤١.

بممر طويل، تمتد على جانبيه غرف كثيرة، يشغلها أناس مختلفون، كاتب، ومؤمن، وملحد، وكيمياوي الخ، لكن الكل لا بد من أن يمرّ من هذا الممر خروجاً ودخولاً[41]. إنه منهج، وليس مذهباً محدداً. إنه منهج يتصف بالثورة على الأبحاث المجردة والمبادئ الثابتة والمغلقة، والحلول الكلامية والمبادئ القبلية، أي على المذهب العقلي من جهة، وهو أيضاً مخلص للوقائع الجزئية والنتائج المحسوسة والآثار الدقيقة المحددة، لكنه أيضاً ثورة على الفلسفة التجريبية التي تكتفي بالوقائع الجزئية والحسيّة، وتنكر قضايا الإيمان والدين والرغبات والآمال الانسانية[42].

إن الفلسفة المثالية ـ مثلاً فلسفة سبينوزا ـ وكل فلسفة مثالية واحدية لا تشبع رغبة الإنسان الموجودة في صميم الانسان، رغبته في معرفة الجزئيات والتفاصيل، ولذلك اهملت فلسفة سبنيوزا، كما ان في الانسان رغبة ثانية هي التبسيط ورد الكثرة إلى الوحدة، وهذا ما تهمله فلسفة هيوم مثلاً، التي تهتم بالانفصال المطلق بين الأشياء من دون إيجاد رابطة توحّد بينها، وعيب الفلسفات التجريبية، بحسب جيمس، فوق هذا إهمالها لشيء آخر مركوز في الطبيعة البشرية هو الأمل والتوقع والخوف والضيق والتفاؤل والرغبات والآمال.

وعلى هذا الأساس يرى أن الفلسفة الصادقة، أو قل الصحيحة، هي التي ترضي طبيعتنا الثلاثية هذه، وتحدد امكانات المستقبل في ضوئها.

في ضوء هذا المنهج يوضح وليم جيمس المشكلات الكبرى في الفلسفة: هل هناك جوهر مادي وآخر روحي؟ هل المادية صحيحة أم الروحية من الفلسفات؟ هل هناك تدبير في الكون أم فوضى وصدفة؟ وهكذا. بالنسبة إلى الجوهر المادي والروحي، لا يهتم جيمس في مسألة هل المادة موجودة وراء احساساتنا كاللون والشكل والصلابة وما إلى ذلك، أم أنه لا توجد مادة أو حامل لهذه الاحساسات، طالما أنه لا يترتب فارق أساسي في السلوك العملي على كلا الفرضين؟ وكذلك هل يوجد جوهر روحي؟ المهم الشعور، فهو دليل على وجود ذات واعية، سواء يوجد وراء الشعور جوهر روحي أم لا، وطالما أن النفي لوجوده أو عدم وجوده لا يختلف عملياً، طالما نحن نقرّ بالشعور.

والمذهب المادي يقول بأن القوانين، قوانين المادة، هي التي توجّه الأشياء، أما المذهب الروحي فيقول بأن الفعل هو الذي يدبّر الكون والأشياء. لا يُعنى جيمس وفقاً لمنهجه أعلاه، بتقدم أدلة وبراهين عن صواب المادية أو الروحية،

---

(٤١) جيمس، المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٤٢) زيدان، وليم جيمس، ص ٤٦ ـ ٤٧.

وإنما يفضّل في هذا السؤال على أساس ما النتيجة العملية الناتجة من اعتقادنا بالمادية أو بالروحية، وهو يفضّل الثانية على أساس الأمل الذي تعطيه للانسان، وإفساحها المجال له بالمشاركة في تطوير العالم وجعله أحسن، كما سنوضح مفصلاً عند عرض آرائه في الدين وفي إرادة الاعتقاد. والشيء نفسه يستخدم لتقرير قبول التدبير الإلهي للكون ضد اللاتدبير[٤٣].

٣ ـ نظرية المعرفة أو معنى الصدق عند وليم جيمس

يرى باحثون أن لوليم جيمس تصوراً مكتملاً عن نظرية معرفة خاصة به، هو يسميها نظرية خاصة[٤٤] في الصدق، وأنها أهم جزء في كتابه البراجماتية، بينما هي في الواقع نظرية في المعرفة.

لا يشك وليم جيمس في امكان المعرفة، ورفض، أو لم يتعامل، بمذاهب الشكاكين اليونان أو المحدثين، من جورجياس السفسطائي إلى هيوم الانكليزي. لقد كان شأنه شأن بيرس يقبل الاعتقاد بشيء، كمسلمة بديلاً من الشك واللاأدرية، ربما بتأثير تدين والده، وربما بسبب المزاج الأمريكي آنذاك كردّ فعل ضد ما وفد إليه من شك هيوم ولا أدرية سبنسر وسواهما. فهو يكتفي بأن يقول: ليس المهم أن نسأل هل توجد معرفة، بل أي نوع من أنواع المعرفة ممكن؟[٤٥].

نظرية جيمس في المعرفة نظرية تجريبية بمعنى محدد للتجريبية، التجربة الجزئية المحسوسة، مع رفض كل تفسير عقلي، أي على أساس مبادئ فطرية أو قبلية أو أفكار مطلقة ـ كما اتضح في ما تقدم عند مقارنته ببيرس. كما أنه يحاول أن يقدّم تفسيراً للعلاقات بين الجزئيات والمحسوسات، مثل الزمان والعلّية والفوق، والإضافة الخ، تفسيراً مكملاً للمذهب التجريبي الانكليزي قبله، ومبتعداً عن كل من الحلّ الذي يقدمه المذهب العقلي (ديكارت مثلاً) والمذهب التجريبي (لوك مثلاً). فإذا كانت النظرية العقلية عن الأولين ترى أن المعرفة والعلاقات إنما تقوم في العقل، وهي علاقة أفكار ومفاهيم بأفكار ومفاهيم، وإذا كانت النظرية التجريبية قبله ترى أن ما يصل إلى العقل هو احساسات منفصلة مستقلّة عن بعضها، من لون وشكل الخ، وأن العقل هو الذي يقوم بتوحيدها في معنى موجود واحد، فإن وليم جيمس يرى أن كل شيء يُردّ إلى التجربة، فنحن لا نرى

---

(٤٣) جيمس، المصدر نفسه، ص ١٣٥ و١٤٣، والمصدر نفسه، ص٥٠ ـ ٥٥.

(٤٤) جيمس، المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٤٥) زيدان، المصدر نفسه، ص ٥٨ و١٨٣.

تفاحة ومنضدة، بل التفاحة وهي فوق المنضدة، وكل ما يحيط بالتجربة والحادثة، فلا حاجة إلى العقل كموحّد وجامع للاحساسات، ولا في وجود علاقة «الفوقية»، التفاحة على المنضدة، وهكذا. هذا أحد أركان ما أسماه وليم جيمس بالتجريبية الأصيلة أو المتطرفة، والركن الثاني، ما يُسمى بالعنصر «المحايد» وهو أنه ليس هناك مادة في مقابل فكر أو روح، أو فكر في مقابل مادة، بل هناك عنصر أو «تجربة» أو مصدر، محايد لا هو عقل ولا هو مادة، كل ما هناك احساسات أو صور حسيّة من جهة وشعور من جهة أخرى، الأول هو ما نسميه مادّة، والثاني هو ما نسميه روحاً أو عقلاً. والحقيقة أن المادة لم تعدّ «مادية» بمعناها الكلاسيكي كامتداد وصلابة، ولا أصبح العقل «ذاتاً أو جوهراً روحياً»، فقد انحلّت المادة إلى ظواهر أو حالات متناثرة ففقدت صلابتها، وانحلّ العقل إلى حالات شعورية إدراكية ففقد ذاتيته، والجانبان معاً صادران من عنصر أو عن عنصر محايد هو التجربة نفسها. وسيأخذ برتراند رسل هذه الفكرة في نظريته عن حقيقة العالم(٤٦).

نعود إلى نظرية المعرفة عند وليم جيمس، بعد أن أوضحنا موقفه من المذهب العقلي والمذهب التجريبي في تفسير العلاقات. قلنا إن نظريته تجريبية خاصة في نظرية المعرفة، وفي ضوء هذا ما مصدر المعرفة عنده؟

الجواب عند لوك مثلاً سيكون: التجربة، أما عند جيمس فمصدر المعرفة هو الفهم المشترك، وما وصل إليه الإنسان والرجل العادي عبر مسيرته الطويلة، حيث يثق بوجود العالم الخارجي، وأنه بيّنٌ بذاته، من دون دليل، وكذلك تقسيم انطباعاتنا الحسيّة المختلفة على أساس تصورات أو مقولات مثل الأشياء، المتشابه والمختلف، الأنواع، الأجسام، العقول، الزمان، المكان، العلّية، الخيال، الواقع، الموصوف والصفة... الخ يقول وليم جيمس(٤٧) في كتابه **البراجماتية** في الفصل الخامس الذي يعقده بعنوان «البراجماتية والبداهة»: «إن مبحثي الآن هو هذا: إن طرائق تفكيرنا الأساسية عن الأشياء هي اكتشافات لأسلاف سحيقة في القدم استطاعت أن تحتفظ بنفسها طوال وخلال خبرة كل الزمن اللاحق، وهي تشكّل مرحلة واحدة كبرى من التوازن في تطور العقل الإنساني، مرحلة البداهة. أمّا المراحل الأخرى فقد طعّمتْ نفسها من هذه المرحلة واستطاعت أن تبتز منها، ولكنها لم تنجح أبداً في أن تزيحها عن مكانها»(٤٨).

ويرى جيمس أن هذه المرحلة يوجد إلى جانبها مرحلتان: مرحلة العلم، ثم

---

(٤٦) محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

(٤٧) جيمس، **البراجماتية**، ص ٢٧.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

مرحلة النقد الفلسفي، وجيمس يرى أن هاتين المرحلتين لم تزحزحا المرحلة الأولى، فعلى الرغم من تشكيك العلم في تطورات الفهم المشترك، أو إنكارها، كالزمان، والمكان كموجودين موضوعيّين، أي لهما وجود خارج عن ذاتنا، وكذلك التشكيك في العلّية، وغير ذلك مما هو معروف في العلم والفلسفة، لم تفعل هذه الانتقادات والتشكيكات أكثر من التقليل من الثقة بالفهم المشترك، بينما ظل سلوك الناس يسير وفقاً لمفهوم البداهة. إن مفاهيم العلم والفلسفة، صالحة كل في ميدانه الخاص، لكن كل هذه المفاهيم ليست بديلاً، عملياً وسلوكياً، عن تصورات الفهم المشترك. وكل هذه المفاهيم مراتب ودرجات ووسائل، وسريعة الزوال ومؤقتة، وهي أشبه بفروض وآلات أو وسائل نصل بها إلى نتائج عملية، ويبقى ما تقدم أو ما صاغته البداهة الأكثر استمراراً وتماسكاً، أعني الواقع المحسوس الملموس وتدفق أحاسيسنا وانفعالاتنا، وفقاً لما تقرّره البداهة(٤٩).

يمكن أن نضيف أن جيمس يعتقد بأن معرفتنا تنمو بالتدريج، ودائماً يمكن أن نمتحن المعرفة أو التجارب الجديدة، ويمكن إصلاح المعرفة القديمة بالترميم والإصلاح وليس بالهدم الكامل.

٤ ـ نظرية وليم جيمس في الصدق

ما الصدق؟ ليس الصدق شيئاً مستقلاً عن التجربة الحسية، أو عن الأشياء، الصدق من صنع الإنسان، وهو ليس غاية، كما يرى المذهب العقلي، بل هو وسيلة لتحقيق أغراضنا في شؤون الحياة. الصدق من صنعنا، وهو اختراع وليس اكتشافاً، الصدق ليس شيئاً ذاتياً في جوهر الفكرة أو هو حقيقتها، إنه علاقة خارجية عليها ونحن الذين نضيفها أو ننكرها. فالذي يجد نفسه ضائعاً في غابة، ويشعر بالجوع، ثم يجد حظيرة بقر، يمكنه أن يستدلّ على وجود بشر، فيستمر في السير حتى يجد البشر وينقذ نفسه. يقول وليم جيمس: «إن هذا التفكير صادق لأنه مفيد، أو مفيد لأنه صادق». النفع والصدق مترادفان، ولا يوجد صدق من دون نفع، ولا نفع إلاّ وهو صادق، ولكن لا يوجد صادق من دون نفع، والمقصود بالنفع ان الفكرة تتحقق أو قابلة للتحقق، ولكن ما معنى التحقق، هل حصول النفع هو تحقق الفكرة؟ أم التحقق هو المطابقة، أي مطابقة الفكرة للواقع؟

نجد عند جيمس جوابين:

الأول، أن الصدق مطابَقة الفكرة للواقع. والمطابقة لا تعني عنده صورة عن

---

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ وما بعدها وص ٢٤٩.

الشيء مطابقة له، أي بمعنى التمثيل الدال عليه، بل بمعنى إدراك ذلك الشيء، وليس صورة ممثلة له أو عنه، بحيث يكون بإمكاننا أن نقوم بالفعل، أو نستطيع أن نقوم به، بتحقيق عمليات من شأنها أن تنتقل من تجربتنا الراهنة إلى تجربة أخرى جديدة توصلنا أو تأتي مباشرة بنا أمام الموضوع(٥٠) المراد معرفته.

والمثال على ذلك، أي الانتقال من معرفة غير مباشرة أو غير مؤكدة إلى أن نصل إلى جزئي مباشر، ما يلي: لو قلت لك: «يوجد شيء ما». أصادقة هذه القضية أم كاذبة؟ بماذا تجيبني؟ لو قلت لي: «أي شيء تقصد؟». وأجبتك: «مكتب ما»، ولو سألتني: «أين هو؟» وأشرت بيدي إلى مكان ما. ولو سألتني مرة أخرى: «أيوجد هذا المكتب وجوداً مادياً أم أنه مجرد تخيّل»؟ وأجبتُ بأن وجوده مادي.. بل قلت لك: «أنا أقصد هذا المكتب بالذات»، ثم نهضت وأمسكت به وهززته ووجدته أنت كما وصفت لك، إذاً فالقضية صادقة. إن الفكرة صادقة إذا وجهتك إلى إحساس؛ ويتفق هذا الصدق إذا ارتبط حدان: حدّ **أول** تبدأ منه المعرفة، هو الذات الشاعرة، وحدّ **أخير** يجب أن تنتهي إليه المعرفة هو الموضوع الجزئي المحدد(٥١).

فالصدق هنا هو مطابقة الواقع، وليس صورة عن الواقع، ومعنى المطابقة هو التحقيق التجريبي، أي الوصول إلى الموضوع أو المعروف النهائي المباشر عن طريق سلسلة متّصلة من التجارب الجزئية تتوسط بين الفكرة وموضوعها.

الثاني: أن الصدق، أو الحقيقة، هو ما ينتهي بنا إلى نتائج مرضية، أي ما يترتب على التسليم بالصدق أو الحقيقة أو الفكرة أو القضية من إرضاءِ لحاجات الفرد البشري، بسيطة كانت أم معقدة.

ما الفارق بين الجوابين؟ نجد أن التعريف الأول للحقيقة لا يكاد يخرج بنا عن مجال الإدراك المباشر للموضوع، بينما الثاني يكاد يكون مستقلاً تمام الاستقلال عن كل إشارة إلى الإدراك، وإنما الإشارة إلى اختبار الفكرة بما تنتجه من آثار عملية نافعة أو مفرحة، وهكذا(٥٢).

هذه ثورة جيمس على المطلق والمجرد، والفلسفة التأملية. ليس الصدق علاقة خالدة مستقلة عنا، ولا فضل لنا في إيجادها، وإنما نحن نكتشفها أو ننفعل بها، وإنما الصدق علاقة بين فكرة معينة وموضوع حسّي محدد. إن الصدق تحقيق الفكرة في مجال

---

(٥٠) ابراهيم، دراسات في الفلسفة العربية، ص ٣٤.
(٥١) زيدان، وليم جيمس، ص ٦٦.
(٥٢) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٣٥، وقارن: زيدان، المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧١.

التجربة. كان القدماء من الفلاسفة يتوهمون أن هناك عالماً معقولاً، فوق الزمان والمكان، والصدق هو المطابقة، مطابقة أفكارنا وأحكامنا لتلك الحقائق الأزلية.

ولما جاء المحدثون صار بعضهم يرى الحقيقة موجودة في نظام الأشياء، وقوانينها، التي تسود الواقع المنظم المتماسك. على الضد من هذا كله رأى جيمس أن العالم ليس وحدة متماسكة، بل هو مجموعة أشياء تتطور وتتغير وتتجدّد مع الزمان، فليست الحقيقة مطابقة شيء موجود من ذي قبل، ولا هي نسخة عن شيء كائن، أو قد كان، بل هي ما يُعدِّنا لما سيكون. ليست الحقيقة جاهزة في الماضي، بل هي فعل في حدوث عبر المستقبل، أو كما لخص برغسون وجهة نظر جيمس في الحقيقة قائلاً: «بينما ترى المذاهب الأخرى أن أية حقيقة جديدة إن هي إلاّ اكتشاف، ترى الفلسفة العملية أنها اختراع»[(٥٣)].

ويرى معظم الباحثين أن الحقيقة عند جيمس ليست مجرد توافق بين أفكارنا والواقع، بل لا بد من أن تثبت التجربة أنها فكرة صالحة مفيدة. ويرى زكريا إبراهيم بحقّ «أنه إذا كانت الحقيقة ـ عن البراغماتية والنزعة التجريبية ـ كامنة في الاحساس وحده، وإذا كان التصور (Concept) أو المفهوم هو عبارة عن خلاصة أو استنتاج تحكميّ للتجربة الحسية، فإن القيمة الوحيدة للتصور سوف تنحصر في طابعه التحكميّ من حيث هو ملائم أو محقق لغاية عملية. ومن جهة أخرى، فإنه إذا كان «التصور» ذاتياً صرفاً، وإذا لم يكن ينطوي في ذاته على حقيقة واقعية موضوعية، فإنّ صحته لا يمكن أن تحدّد إلاّ بالنظر إلى نتائجه، أي بتطبيقه على الحقيقة الخارجية، أو معرفة مدى نجاحه أو فشله في هذا السبيل...»[(٥٤)].

ولا بد من أن نضيف أن التحقق عنده ربما يكون مباشراً، وربما يكون غير مباشر، بالوصول إلى المدرك الحسيّ الجزئي، أما غير المباشر، فمثل التحقق غير البصري، مثال ذلك: أننا نعتقد بوجود اليابان ولو لم نرها لأنها دولة تثبت لنفسها وجوداً، ولا شيء عندنا يناقض وجودها. ومثل حكمنا بأن الساعة على الحائط أمامنا مضبوطة، ولو أننا لم نختبر الآن آلتها، طالما أنها تتفق مع ساعتي وساعتك وساعة المذياع مثلاً. ويفسّر جيمس ثقته بالتحقق غير المباشر بسببين: الاقتصاد في المجهود من جهة، وتصنيف الأشياء إلى مجاميع أو أجناس من جهة أخرى. فإذا حققنا فكرتنا عن أحد أفراد المجموعة تحقيقاً مباشراً نطبق ذلك على ما لم نتحقق منه مباشرة منها[(٥٥)].

وهذا ما به يفهم قول جيمس: إن معظم الحقائق تعيش على نظام مالي قوامه

---

(٥٣) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٧، وجيمس، **البراجماتية**، ص ٢٤٣.

(٥٥) جيمس، المصدر نفسه، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤؛ زيدان، **وليم جيمس**، وقيس هادي أحمد، «تشارلز بيرس والفلسفة البراغماتية،» **آفاق عربية**، السنة ١٠، العدد ١١ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥)، ص ٦٤ ـ ٦٩.

الاستدانة (Credit System) أو السحب على حساب الرصيد، والرصيد هو تجارب تحققنا منها مباشرة تنسحب على قضايا وأفكار لم نتحقق منها مباشرة[٥٦].

من الواضح أن جيمس يستعمل كلمة نتائج بمعنى أوسع من استعمال بيرس لها. مبدأ بيرس عن النتائج محدود ويقصد بالنتائج: النتائج المباشرة، التي يمكن أن نتحقق منها عن طريق التجربة. وعلى كل أساس فهم بيرس هذا يسقط الكثير من المشاكل الميتافيزيقية، مثل: هل الله موجود أم ليس موجوداً؟ طالما أنه لن يكون في استطاعتنا عن طريق التجربة الموضوعية المباشرة أن نتحقق من وجود أي فارق حقيقي بين معنى هاتين القضيتين.

أما عند جيمس فالنتائج تعني هذا، وتعني أيضاً نتائج غير مباشرة تترتب على الإيمان بفكرة أو عقيدة. وفي هذه الحالة ليست للفكرة أو العقيدة ذاتها نتائج موضوعية مباشرة نتحقق منها عن طريق التجربة، بل إن للإيمان بتلك القضية نتائج عملية مرضية، مثال على ذلك: إذا افترضت أن الله موجود فلا بد من أن تحصل نتائج معينة، لكن هذه النتائج ليست مستخلصة من وجود الله نفسه، بل من اعتقادك أو افتراضك أنه موجود. هذا ما يقرّره جيمس في كتابه **إرادة الاعتقاد**، وفي كتابه **البراجماتية** وسواهما. ولكن الحقيقة، أن ما يقوله جيمس هنا غير سليم، لأنك إذا لم تكن فعلاً معتقداً بوجود الله لا يحصل لك أي نفع أو نتائج رضا واستقرار أو قلق معيّن، وهذا ما سنوضحه في النقد لاحقاً وفي عرض آرائه هذه.

إن فلسفة وليم جيمس كلها تعتمد على ركنين، تجريبيته المتطرفة أو نظريته في الأساس الحسّي للمعرفة، ثم إرادة الاعتقاد. ونحن ما زلنا نحاول تقديم أوضح صورة للنظرية المعرفية في الاحساس عنده؛ ويبدو لي أن تقديم محاولة أخرى موحّدة عن هذا الجانب مطلوبة، وقد شعرت بسعادة غامرة عندما وجدت عرضاً يبلغ حدّ الكمال والإيجاز والوضوح معاً، عند محمود حب الله، مترجم كتاب **إرادة الاعتقاد** بجزءيه: «إرادة الاعتقاد»[٥٧] و«العقل والدين»[٥٨]، لفلسفة

---

(٥٦) جيمس، المصدر نفسه، ص ٢٤٥، وإبراهيم، **دراسات في الفلسفة العربية**، ص ٣٨، ونص كلام وليم جيمس: «إن الحقيقة تعيش في الواقع من الأمر، في معظمها على نظام النسيئة بطريقة الائتمان وفتح الحساب. فأفكارنا ومعتقداتنا «تصرف» ما دامت لا يتحداها أي شيء تماماً، مثلما، تصرف أوراق النقد، مادام لا يرفضها أحد».

(٥٧) وليم جيمس، **إرادة الاعتقاد**، ترجمة محمود حب الله (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٤٦).

(٥٨) وليم جيمس، **العقل والدين**، ترجمه إلى العربية محمود حب الله (بيروت: دار الحداثة، [د.ت.]).

جيمس هذه. وفي ما يلي عرض مفصل مني لما قدمه محمود حب الله والذي أغراني بتقديمه فوق إيجازه ووضوحه، الجانب التأريخي التكاملي فيه، حيث يعالج مشكلة الحقيقة، من خلال المدرسة «الانكليزية الحسيّة» وكذلك النقد القوي الذي يقدمه ـ على أساس هذا العرض ـ لكل فلسفة جيمس.

يقول محمود حب الله: «ذهب رجال المذهب التجريبي ـ من أمثال «لوك» و«باركلي» و«هيوم» ـ ومن حذا حذوهم إلى أن معرفتنا العالم الخارجي المحيط بنا لا تنشأ إلا عن إدراكات جزئية غير مرتبطة بعضها ببعض. فنحن لا ندرك الموضوع الذي يواجهنا ككل بخصائصه وعلاقاته وارتباط هذه الخصائص بعضها ببعض، ولكنا ندرك جزئيات، أو مجموعة مبعثرة من الصفات، والعقل هو الذي يلائم بينها بعد ذلك، ويكوّن منها الموضوع الخاص. فعندما نواجه بمدرك حسي ـ الخوان مثلاً ـ فإنا لا ندركه هو ككل، ولكنا نجد إحساسات متفرقة، كالصلابة والملاسة والاستدارة وهكذا، فتصبح تلك الاحساسات المنفصل بعضها عن بعض فكراً مستقلاً بعضها عن بعض كذلك. وهذه الفكر هي التي يعرفها العقل ولا يمكن أن يعرف غيرها، وهي أساس معارفه؛ فيلائم العقل بينها ويوجد بينها علاقات، ويكوّن منها الموضوع الذي يريده: الخوان. ولهذا كان من الطبيعي لهؤلاء أن يقولوا إن الانسان لا يعرف إلا فكره وآراءه ولا يعلم شيئاً وراء ذلك. فما دامت احساساته وجودات مستقلة لا يجد العقل بينها روابط طبيعية، وما دام لا يعرف الشيء على حقيقته، ولا يعرف صفاته على حقيقتها، فإن تركيبه لإحساساته لا يكون إلا حدساً وتخميناً لا يجد له من الطبيعة ما يبرره، وسيجد أفكاره دائماً حواجز بينه وبين العالم الخارجي كذلك. بيد أن النتيجة المنطقية لذلك المذهب لا بد أن تكون شكاً كلياً لا في وجود جواهر للموجودات الخارجية فحسب، بل في وجود الاعراض والصفات كذلك، أو على الأقل في العالم بوجودها. فجاء «كانْت» وحاول إنقاذ الموقف، بعد أن سلم بنظرية الإدراك الحسي هذه، بأن أعطى العقل سلطاناً يربط به بين الاحساسات المستقل بعضها عن بعض ويحوّلها إلى مجموعة مفهومة. وأساس ذلك السلطان أن العقل ـ حين يلائم بين تلك الاحساسات ـ لا يتصرف إلا حسب قوانينه ومبادئه، وهي القوانين والمبادئ نفسها التي تخضع لها هذا العالم المحسوس. وذلك لأنه يرى أن عالم الزمان والمكان ـ العالم الخارجي ـ يتفق في الجوهر مع طبيعة عقولنا ويخضع للقوانين نفسها التي يتخضع لها تلك العقول. فالروابط التي يأتي بها العقل ليربط بها احساساته المستقلة ـ وإن كانت غير مدركة حساً، ولا يمكن أن تدرك إدراكاً حسياً ـ تتفق وطبيعة الموضوعات الخارجية ما دام العقل قد رآها كذلك.

وهنا يتساءل المذهب البراغماتي قائلاً: ما الذي يبرر تلاعب العقل بالاحساسات؟ ومن الذي أعطاه هذا السلطان؟ أوَ ليس القول بأنه متحد في الجوهر مع عالم الزمان والمكان دعوى لا تجد ما يبررها ولا يمكن أن تجده؟ وما الذي يبيّن لنا أن النتيجة التي وصل إليها لا تتناقض مع الحقيقة؟ وإذا كان الأمر كذلك، لم يكن بد من الشك ما دمنا قد قبلنا نظرية هؤلاء التجريبيين في الإدراك الحسي. غير أنا لا نضطر لذلك القبول. فليس صحيحاً أن الاحساسات مجموعة من الموجودات المستقل بعضها عن بعض، وأن سلسلة الشعور تتقطع وتقسم إلى وجودات متميزة، أو احساسات منفصم بعضها عن بعض، ولكنها سلسلة مستمرة لا يتميز فيها احساس عن احساس؛ وليست العمليات العقلية، كما يقولون، عمليات ضم

وتركيب واختراع لعلاقات لم تدرك، ولكنها عمليات تحليل وتمييز وتقسيم من أجل غاية من الغايات. فالإدراك الحسي سلسلة مستمرة من الشعور توجد ضمنها الموجودات وعلاقاتها؛ فليس صحيحاً أن العلاقات من عمل العقل وإضافاته، ولكنها مدركة مع إدراك الصفات الأخرى للموجودات؛ وليست العمليات العقلية تركيباً، ولكنها تحليل لذلك الذي جاء إلى العقل ككل لا يتميز فيه موجود عن موجود. ذلك التحليل هو العملية العقلية، وله دائماً غاية. وذلك أنه لما كان من الضروري لنا أن نتعامل مع العالم الخارجي، وكان من المتعذر علينا أن نتعامل معه، وهو غير محدود وغير معين، كان من الضروري لنا أن نوجد منه، وهو غير معين في تجاربنا، موضوعات مميزة محدودة لنتعامل معها وننتفع بها في أغراضنا العملية: فنقسم تجاربنا إلى تاريخ وعلم وأدب، وإلى طعام وشراب، وإلى فراش وآرائك، وإلى كل الموضوعات الأخرى التي توجد ما نسميه العالم الخارجي. فالعقل يحلل تجاربه، ولا يحللها اعتباطاً، بل لتحقيق بعض الأغراض العملية. وهكذا كل العمليات العقلية: عمليات إرادية وذات غايات عملية. والموضوعات الخارجية لا تتكون بالنسبة إلينا، إلا من حقائق أو مواد أوجدناها نحن، باختيارنا، من مجموعة تجاربنا، وأوجدناها من تلك المواد المعينة، لأن الحقائق المركبة على هذا النحو هي التي نريدها، وهي التي نعتقد أنها ستخدمنا وتحقق أغراضنا. فالحقائق، التي سنتعامل معها، إذاً، هي حقائق أوجدناها نحن من مجموعة تجاربنا لتخدمنا في الحياة العملية؛ وما هو واقع، بالنسبة إلينا، هو ذلك الذي نصنعه ونرى أنه من المصلحة لنا أن يقع؛ أو بعبارة أخرى: إن ما نعتقد أنه موجود في الواقع والأمر نفسه يتوقف على ما نرى أنه من الخير لنا أن نعتقد أنه موجود في الواقع والأمر نفسه.

وهذا التحليل النفسي للتجارب وللإدراك الحسي هو الذي يحدد معنى الصدق والكذب. فما دام الواقع متوقفاً على ميولنا واتجاهاتنا وتحديدنا واختيارنا، وما دام ذلك التحديد يهدف نحو تحقيق غرض عملي، كان الصادق من الموضوعات هو الذي يحقق لنا هذا الغرض. فليس الصدق مطابقة الخبر للواقع، ولكن الذي تشهد له التجارب في المستقبل. فكما أن ما يسمى بالقوانين العملية لا يشير إلى الماضي بل إلى المستقبل، فكذا القوانين المنطقية ومعايير الصدق والكذب. فما يسمى بالقوانين العملية لا يدّعي الانطباق على كل حوادث الماضي، ولكن على حوادث المستقبل فحسب. وبما أن المستقبل غامض ومجهول، وبما أننا لا نعلم يقيناً إذا كانت حوادثه ستجري على غرار ما أسميناه قانوناً علمياً أو لا تجري، فكان من الأوفق أن نسمي تلك القوانين فروضاً. ولكن الفروض عمل اختياري للانسان، لجأ إليه ليفسّر به بعض الظواهر المشاهدة وقت الافتراض، فهي عمل ارادي يتوقف على الإرادة ويخضع لها وللتجارب. وما دامت كذلك، كان من المستحيل معرفة صدقها من كذبها قبل معرفة ما يترتب عليها من نتائج عملية. فالنتائج وحدها، والمستقبل وحده، والتجارب وحدها هي التي تقرر صدق الفكرة أو كذبها. والتفكير دائماً نسبي وموقت: فهو نسبي، لأنه يهدف دائماً نحو غاية، وتلك تختلف باختلاف الأفراد والنزعات؛ وهو موقت، لأنه قابل للتغيير والتعديل، كلما عجزت نتائجه عن أن تتناسب مع الحقائق التي تقع في المستقبل. فالتفكير لا يمكن أن ينفصم عن الرغبة والإرادة، والحقّية والحقيقة لا يمكن أن تعرفا إلا بما يتبع عنه أنه حق أو حقيقة من نتائج»[٥٩].

---

(٥٩) المصدر نفسه، «فاتحة الموت،» ص ١٨٤ ـ ١٨٨.

٥ ـ إرادة الاعتقاد وموقف وليم جيمس من التجربة الدينية وفلسفة الدين عنده

يرى وليم جيمس أن الاعتقاد هو بداية كل موقف، فلسفياً أو غير فلسفي، وليس الإقناع والعقل. العقليون يقولون إنه لا شيء أكثر قلقاً وأشد اضطراباً من الاعتقاد والإرادة والعاطفة، لأنها ذاتية، بينما تهدف الفلسفة إلى الموضوعية الخالصة والتحرر من الذاتية، ويقولون: ينبغي ألاّ نجيز شيئاً إلاّ ما يسيغه العقل، لكن طريق العقل بحسب جيمس إما ينتهي إلى الشك وإما إلى الفلسفة الواحدية أو المطلقة، وكلاهما لا يلائم الحياة الدينية والأخلاقية. عند هؤلاء لا نعتقد إلا بما نبرهن عليه، لكن هل هذا المبدأ مبرهن عليه؟ إنه موقف شخصي أملاه عليهم خوفهم من الوقوع في الخطأ، ولكن لو لم نعمل أو نعتقد إلاّ على هذا الأساس، لكان علينا دائماً أن نبدأ مما هو حقيقة لا تقبل الشك عندنا ابتداء، وستكون النتيجة، طالما لا تتوفر هذه البداية، الكف عن المغامرة، وعندئذ يتوقف البحث العلمي والتقدّم البشري حيث يتوقف العمل والحركة. لكن الإنسان لا بد من أن يتحرك[٦٠] ويعمل حتى من أبسط القناعات. هناك أفكار لا يمكن أن نحكم عليها بأنها صحيحة أو كاذبة، فما العمل؟ لا يمكننا أن نعيش من دون اعتقاد وإيمان. الاعتقاد فرض ناجح فلنلجأ إلى إرادة الاعتقاد. الاعتقاد نفسه سيكون عاملاً لتحقيق ما نؤمن أو نريد، مثل أن نثق بشخص فيكون عند حسن الظن. إن عقلنا ليس مجرداً، بل هو محكوم بالرغبة، إنه يختار[٦١] من الوقائع ما يلائم. نعم، في عالم مكتمل، قيلت فيه الكلمة النهائية، وهو مستقلّ عن ذواتنا، وليس لنا فيه دور إيجابي فاعل يمكن أن يصّح قول العقليين بضرورة معارضته الاعتقاد، لكن العالم هو مشروع لم يتمّ، ولنا دور فيه، والمهم ليس ما هو عليه، بل ما سيكون، والاعتقاد يساعد على تحقيق ما نريد، فمثلاً الذي تعترضه هوة ليعبر إلى الجانب الآخر، يعبرها إذا أوحى لنفسه أنه قادر على عبورها، أما إذا اعتقد بأنه سيقع، فإنه سيقع في الهوة. من حقّنا إذاً أن نعتقد في شيء ما يتخطّى حدود ما هو معروف، فالإيمان يحقق نفسه بنفسه، والوجدان والرغبة هما مصدرا تثبيت العقيدة الدينية أو الخلقية[٦٢]، وليس الذهن. في مجال الاعتقاد الذي لا يستلزم برهاناً ولا دليلاً كل إنسان حرّ في صياغة آرائه الخاصة على مسؤوليته، وقد تقودنا هذه الحرية

---

(٦٠) الشنيطي، **وليم جيمس**، ص ١٦٥ ـ ١٦٧.

(٦١) إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص ٤٢.

(٦٢) زيدان، **وليم جيمس**، ص ١٤٠ ـ ١٤١، وجيمس، **إرادة الاعتقاد**، ص ١٣٥ وهو يضرب أمثلة أخرى عديدة غير مثال الحفرة، ص ١٣٠.

في الاعتقاد إلى أخطاء، ولكن لا سبيل إلى التقدم من دون ذلك، وطاحونة الزمن ستصلح الأخطاء.

والناس طوائف ثلاث: مؤمنون أتقياء، صوفية ينعمون برضى خالص من كل شك، والطائفة الثانية وضعيون علميون، ماديون، طريق الدين عندهم مسدود، وهؤلاء أيضاً بلا شك. الطائفة الثالثة وهم الأغلبية متمثلون للمشكلة الدينية ويبحثون عن حل تستقر عنده نفوسهم، لكن لا يصلون إليه، فهم بين هذه العقائد المتباينة وبين اليقين العلمي الواضح، لم تعد تقنعهم المواعظ الدينية الاعتيادية، كما كانت تفعل أيام الصبا، في العمل؟ الحلّ عند جيمس بأن نضع المسألة الدينية موضعاً آخر: «إن جوهر الإيمان ليس هو العاطفة ولا العقل، بل الإرادة، فلسنا محتاجين في مجال الدين إلى الأدلة واليقين العقلي، بل الى إرادة[63] شيء لم تؤيد حقيقته الواقعية تأييداً علمياً. إنه دين الإرادة، فحين يطلب منا أن نثبت أن الله موجود أو غير موجود، فإننا نؤيد وجود الله»[64].

من الواضح أن موقف جيمس من إرادة الاعتقاد أو ضرورة الاعتقاد مدفوع بدوافع دينية أصلاً، أي بموقف مسبق بأفضلية الإيمان. يقول برتراند رسل عن جيمس: «فلقد ناصر البراغماتية من حيث هي أداة لتقديم الآمال الدينية على أنها فروض علمية... ونظريته في «إرادة الاعتقاد» يرجع تأريخها إلى عام ١٨٩٧، وبراغماتيته ترجع إلى عام ١٩٠٧... أساس هذا المذهب نوع خاص من أنواع الشك، ذلك أن الفلسفة التقليدية كانت تدّعي أنها قادرة على إثبات الأفكار الدينية الأساسية، بينما كان خصومها يدّعون القدرة على إثبات بطلان هذه الأفكار، أو على الأقل إثبات أنه لا يمكن إقامة الدليل على صحتها ـ كما فعل سبنسر ـ وكان يبدو مع ذلك أنه إذا كان لا يمكن إقامة الدليل على صحتها، فإنه لا يمكن كذلك إقامة الدليل على بطلانها. وكان يبدو أن هذا هو الشأن في كثير من الأفكار التي كان يعتبرها سبنسر وأمثاله أفكاراً وطيدة الأركان: مثل قانون السببية وحكم القانون، والاطمئنان العام إلى الذاكرة، وصحة الاستقراء وهكذا، وكل هذه يجب عقلياً أن تدخل في نطاق «اللاأدرية» من حيث تعليقها الحكم، لأننا في حدود قدرتنا على الفهم، نعجز عجزاً أساسياً عن إقامة الدليل على صدقها أو كذبها». ويقول جيمس: «إننا ـ بوصفنا رجالاً عمليين ـ لا يمكننا أن نظل في شك من هذه الأمور، إذا أردنا أن نعيش، فكان علينا أن نفترض مثلاً أن الطعام الذي غذّانا في الماضي سوف لا يصيبنا بالتسمم في المستقبل، وأحياناً يكون هذا الافتراض مخطئاً فنموت. فاختيار اعتقاد من الاعتقادات لا يكون على أساس انطباقه على الوقائع ومدى هذا الانطباق لأننا لا نستطيع مطلقاً الوصول إلى الوقائع التي نعنيها، وإنما يكون على أساس نجاحه في

---

(٦٣) جيمس، المصدر نفسه، ص ١٣٢ وما بعدها، وزيدان، المصدر نفسه، ص ١٣٩.

(٦٤) الشنيطي، وليم جيمس، ص ١٧٢ ـ ١٧٥، وجيمس، المصدر نفسه، ص١٣٢ وما بعدها.

تقدم الحياة، وتحقيق رغباتنا». وفي كتاب **ألوان مختلفة من الخبرة الدينية** حاول جيمس أن يثبت من وجهة النظر هذه أن العقائد الدينية تجتاز هذا الامتحان بنجاح(٦٥).

ويقول جون ديوي عن نظرية جيمس في إرادة الاعتقاد، التي اسماها جيمس في ما بعد «حق الإنسان في أن يؤمن» ما يلي: «وهكذا أدخل وليم جيمس في اعتباره دوافع الميل الغريزي التي تلعب في اختيارنا لهذا المذهب الفلسفي أو ذاك دوراً أهم من الدور الذي يلعبه الاستدلال الصوري...»(٦٦). وهذا زكريا إبراهيم يلخص الجذر الإيماني المصادر عليه عند جيمس: جيمس ليس مهتماً بأدلة عقليه لإثبات وجود الله، بل يجعل نقطة بدئه «التجارب الدينية»، ليس التجربة الدينية عموماً، بل تجارب دينية عديدة. وليس القصد من دراسة هذه التجارب غير شيء واحد هو كشف كيف تتجلى الحقيقة الإلهية لأفراد مختلفين. وصميم الدين هو الشعور بالانسجام الباطن العميق والسلام والطمأنينة، وبأننا نشارك في موجود أعظم إلهي، إن المهم في الدين هو ثماره ونتائجه، وليس معرفة أسسه النظرية(٦٧). لكن الأوضح من كل هذا وذاك في مصادرة وليم جيمس على الإيمان قول محمود زيدان: «إن القارئ العادي حين يقرأ لصاحب المنهج البراغماتي يعتقد ـ ولو إلى حدّ ما ـ أنه مفكر آخر غير صاحب «صنوف من التجربة الدينية»، ذلك لأن الأساس الذي اتخذه وليم جيمس في تقرير العقيدة الالهية وفي تقريره وجود جوانب خفية في الطبيعة الإنسانية، وتقرير وجود الله وصلتنا به، أساس يعتمد على الذاتية إلى حد كبير. والموضوعية العلمية تنكر معظم ما وصل إليه جيمس من نتائج في فلسفته الدينية، إذ انها لا تخضع للتحقيق التجريبي الدقيق»(٦٨). وهناك نصاً آخر أهم: «إن جيمس مستند إلى مصادرة أساسية أو فرض أساسي هو أن الذهن ليس الوسيلة الصحيحة لإقرار العقيدة الدينية وإنما وسيلة ذلك هو الغريزة والوجدان وأن الذهن وظيفته فقط في تنظيم العقيدة أو تنسيقها أو التعرض لها بالتعديل والتهذيب. يشعر جيمس بأن الدين في مأزق حرج: إما أن نقول مع أصحاب المذهب العقلي والمذهب المطلق بأقوالهم البرهانية؛ ولا جدوى منها في سلوك الأفراد لأن الذهن ليس كل الطبيعة الانسانية وإنما يصاحبه الوجدان والارادة، وأما أن نخلص للعلوم التجريبية، إذاً، سنبطل الدين وسنعنى فقط بالوقائع، ولكن الدين عنصر من عناصر الطبيعة البشرية... إن الدين يعتمد على إيمان بعالم غير منظور، ولن يوصلنا الذهن إلى الاعتقاد به، وعجز الذهن عن البرهنة على وجوده لا يبرر رفض هذا الوجود.. إن الوجدان والغريزة يحققان وجود هذا العالم الخفي...»(٦٩).

---

(٦٥) رسل، «فلسفة القرن العشرين،» ص ١٥ ـ ١٦.

(٦٦) ديوي، «النمو البراجماتية،» ص ٢٣٩.

(٦٧) إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٦٨) زيدان، وليم جيمس، ص ١٣٧.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢، وإبراهيم، المصدر نفسه، ص ٤٩.

يعتمد موقف جيمس من المشكلة الدينية كلها على مصدرين، لكن يقبلهما جيمس قبولاً مسبقاً وهما:

الأول: حق الاعتقاد لكل إنسان، **والثاني**: الوجدان، وليس العقل هو الوسيلة الوحيدة لتثبيت الدين في نفوس الناس[70]، وللإقرار بوجوده[71].

إن موقف جيمس المنحاز للإيمان هو نتيجة عدة عوامل، منها تربيته الدينية، وممارسته للأبحاث النفسانية في انشغاله بالتنويم المغناطيسي ودراساته السيكولوجية في علم النفس المرضي، وانتماؤه إلى جمعية البحوث النفسية التي جاء على ذكر مفصل لأعمالها ولرجالها في الفصل العاشر من كتابه، **إرادة الاعتقاد** بعنوان: «نتائج البحوث النفسية» في الطبعة الانكليزية[72]، وهو الفصل الأول من **إرادة الاعتقاد** في الترجمة العربية[73]. وذكر مفصلاً الكثير من تجارب علمائها على وسطاء وحالات عديدة، معظمها الآن معروف عندنا بما يسمّى بالباراسايكولوجي، من استبصار، وتأثير عن بعد، وتخاطر الخ، كما إن إنكار جيمس النتائج التي وصل إليها أنصار المذهب الهيغلي الجديد، مثل غرين، دفعه إلى تكوين رأي مستقل في الدين، وكذلك أثرت فيه دراسته لكثير من الصوفيين والأدباء الروحانيين[74]، وكان - بإقراره هو - لقراءته مقالاً عن حرية الإرادة كتبه رينو يقول فيه: «إن أول عمل إيجابي يعمله المرء بالنسبة إلى حرية الإرادة هو أن يعتقد أنه حر الإرادة» أثرها فيه، فكان ذلك الجرعة الأولى من الدواء الذي خلصه من الجبرية العلمية والميتافيزيقية معاً، وأن الإرادة والوجدان[75] لا العقل هما الملجأ.

وفي اعتقادي أن كل الدلائل تدل على أن إيمانه كان من صميم وجدانه على الرغم من أن عقله كان يتّجه إلى رفض كل الجسور المقامة للعبور إلى الإيمان، فهو لا يقبل الأديان السماوية الثلاثة كما هي، ويفنّد كل الحجج العقلية التي قدمها لاهوتيّو الأديان لإثبات عقائدهم ومنها وجود الله. وهو يعتبر كل ما قدمته الفلسفات المثالية لإثبات عالم روحي أو إثبات المطلق أو الله مجرد خواء أجوف لا

---

(٧٠) زيدان، المصدر نفسه، ص ١٣٩، الحاشية.

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٧٢) William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York: Longmans, 1927).

(٧٣) جيمس، **إرادة الاعتقاد**، الفصل الأول، ص ١٢ - ٣٦.

(٧٤) زيدان، **وليم جيمس**، ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٧٥) جيمس، المصدر نفسه، مقدمة المعرّب، ص ٦.

يقدم ديناً[٧٦] ولا عقيدةً ولا عملاً، فكان منطقياً أن ينتهي إلى الشك أو المادية، لكن بخلاف هذا، وحينما يتعذر عليه التسليم لكل هذه الأصناف من الاستدلالات العقلية المؤيدة للإيمان يتمسك بضرورة الإيمان، استجابة لدواع وجدانية خالصة، لكن المحزن أنه حينما رسم حدود تلك القوة الروحية، الباطنية، الخفية، التي أسماها الله، قدّم لنا صورة عن الله تخالف كل ما تواضع عليه اللاهوتيّون المعتبرون والأديان الكبرى، فإذا هو إله محدود، محدود القدرة والعلم، بل إنه يحتاج إلى العون البشري ليكمّل بناء عالم لن ينتهي بناؤه أبداً ـ كما سنبيّن لاحقاً ـ بل هو لا يستبعد حتى أن يكون هنا شرك، وليس فقط إله واحد! وفوق هذا كله، لا يمكن الإنسان أن يمنع نفسه، من أن يتصور أن جيمس يجعل هذا الإله من خلق الإنسان وبمواصفات تغطي فلسفة جيمس في توظيف الاعتقاد من أجل العمل وبناء المستقبل ومشاركة الإنسان في هذا البناء.

ومما يدل على هذا كله أنه في كتابه **تنوّع التجربة الدينية** وفي أماكن أخرى يستعيض من القياس بالاستقراء وعن اللاهوت القطعي (لاهوت الأديان الثلاثة) بعلم للأديان يستند إلى المنهج الوضعي، والاستقراء هو استقراء تجارب دينية، وحياة ووقائع لأفراد ذوي تجربة شخصية مباشرة، من جانبها السيكولوجي فحسب[٧٧]. ومنذ البداية يضع في موضع الدفاع عن هذه التجارب وادعاءات القديسين، وأعمال الجمعية النفسية، في فصل باسم «الدين والعصاب» (Religion and Neurology)، حيث يدفع التهمة الموجّهة ضد هذه التجارب، وضد أشخاص المجرّب عليهم أو تجارب القديسين وحكاياتهم، بقوله انهم يعانون من مرض عصابي أو هلوسة، ويقوم دفاع جيمس على أن ما تتضمنه هذه التجارب هو المهم، وليس أصلها، وأنه علينا ألاّ نخلط بين قيمتها وبين أصلها، بل علينا أن نقيمها بذاتها، وهذا هو مقياس قبوله الدين والتجارب الدينية[٧٨].

ولكي يدافع وليم جيمس عن مصادرته: ان الوجدان وليس العقل سبيلنا للوصول إلى الاعتقاد الديني، التجأ إلى وجود عالم غير منظور، له وجود حقيقي بالاستناد إلى أن تجربة الإنسان أثبتت وقائع مؤكدة في هذا المجال. لم يتّجه جيمس إلى الأديان السماوية ولاهوتها لأنه لا يهتم بهما. ما يهتم به جيمس هو الديانة الشخصية، فيحلّل سيكولوجياً معنى الوجدان أو الدافع الديني في الإنسان. ابتداءً

---

(٧٦) لتفصيل ذلك انظر: زيدان، المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٨.

(٧٧) انظر: جيمس، المصدر نفسه، الفصل الأول، ص ١ ـ ٢٥.

(٧٨) الشنيطي، وليم جيمس، ص ٩١٤.

ينكر وجود عاطفة دينية يقال لها عاطفة دينية، بل لا يوجد عندنا أساس لافتراض وجود «انفعال ديني مجرد» إنما نجد مخزناً من الانفعالات، مثل الخوف الديني والحب الديني. كل ما هنالك وجدانات ترتبط بموضوعات دينية، ارتباطاً وشعوراً بعالم غير منظور، وليس حتماً أن يكون إلهاً، بل يمكن أن نسمّي متديناً شخصاً دون أن يكون معتقداً بوجود إله. فالدين هو الاعتقاد بعالم غير منظور وأن حيزنا الأسمى كائن في إيجاد تلاؤم ناجح بيننا وبين ذلك العالم.

ما الذي يدلنا على هذا العالم غير المنظور؟ والجواب: التجارب الدينية عند الصوفية، والتجارب النفسية في التنويم المغناطيسي والعلاج الروحاني، ومشاركته في جمعية البحوث النفسانية في هذه المجالات. وهكذا فلا مجال للعقل هنا، بل هو تابع، فالغريزة أو الوجدان يقود والعقل تابع. وافتراض عالم غير منظور فوق هذا افتراض نافع لأنه يعطينا الأمل ويلائم حياة خلقية ودينية ناجحة.

الدين عند جيمس مرادف للتصوف، فهما لفظان يستبدل أحدهما الآخر عملياً. وينكر المفهوم المألوف عن الدين أنه اعتقاد بدين سماوي وكتب منزّلة وعبادات وأوامر. وهنا يصف خصائص الحالات الصوفية، وهي: أنها مما لا يمكن التعبير عنها وأنها معرفة إشراقية كإلهام وومضة، وأنها سريعة لزوال، وأنها تملى على الشخص وليست فعلاً إرادياً.

التدين عنده هو القداسة، والمتدين هو القديس. والأخير يشعر بمظاهر هي: الانتماء إلى وجود أوسع من عالمنا، والشعور بصداقة بين القديس وبين القوة العليا، والحب الخالص لتلك القوة، ثم الصفاء، ثم الإحسان مع بني البشر والعطف، ثم الزهد.

هذه مظاهر إيجابية للقداسة أو للتصوف، لكن ليس كل الناس قديسين، وإذاً فلا تكيّف بينهم وبين الجماعة، فتأثيره قليل، ثم معالجة القديس للشر بالحب غير مثمرة، فعالم الحياة الحديثة يفرض مقاومة الشر بالنار والشر، بل إن فكرة الزهد تتضمن أن في الإنسان عنصراً شريراً بإماتة الجسد، وتعذيب النفس، فإله يأمر بهذا هو ليس بإله خيّر. ثم يرى أن للمتصوف قيمة إيجابية إلى جانب شعوره بالسعادة والقيمة التربوية. إنها قيمة معرفية، حيث يلم بحقائق لا يتسنى لغيره الإلمام بها، لكن من هنا جانبه السلبي، فهي معرفة مقصورة عليه، فمن لا يعاني التجارب الصوفية لا يعترف، أو يكون ملاماً بنتائجها، وفوق ذلك فالصوفية مختلفون بينهم كل الاختلاف، فبعضهم يرى أن الحقيقة الكبرى هي وحدة الوجود، ويراها آخر في الواحدية، وآخر في الثنائية «الله ـ عالم، وروح ـ جسد»

وهكذا. ولذلك ينكر وليم جيمس التصوف ويقيم بدلاً منه أساساً آخر للعقيدة الدينية هو علم الدين.

قلنا إنه يقول بعالم غير منظور وصل إليه عن طريق جملة تجارب كما أسلفنا، وهذا أوصله إلى وجود طبقات من العوالم النفسية، شعورنا الظاهر هو السطح الخارجي لها، والعجيب أنه يقرّ بوجود نفس كجوهر وراء المشاعر والأفعال النفسية، بينما في كتابه **مبادئ علم النفس** ينكر هذه الثنائية، وينكر صحة دراسة الوقائع العقلية والنفسية مستقلةً عن البيئة الفسيولوجية. وهذه النفس يسميها النفس الكافية المستورة(٧٩) (subliminal self) على الرغم من أنه يقرّ أن مثل هذا الفرض لنفس، لجوهر، وراء المشاعر فرض غريب عن علم النفس، وأنه فرض متيافيزيقي أو لاهوتي.

٦ ـ ما علم الدين عند وليم جيمس وما مواصفاته لله؟

يقوم علم الدين عنده على مقومتين، **الأولى**: الرغبة في إثبات الأفكار العامة المشتركة لكل الأديان فقط وإسقاط المختلف، والمعقّد، بمعنى إسقاط الأساطير والخرافات والعقائد المتحجرة الدوغمائية (الجامدة). **الثانية**: اتباع منهج استقرائي واستخلاص نتائج، ومواد الاستقراء هي الوقائع الصوفية والتجارب الخارقة الخ. والموصل إلى علم الدين ليس الذهن والأدلة بل الوجدان، أي ما يجده الإنسان في طبيعته من شعور بالاتصال بعالم غير منظور. والجانب العملي من الإيمان بفكرة الله، على أساس هذا المبدأ: إذا كانت فكرة الله نافعة، فإن الشعور الديني لن يسأل عن أدلة لإثبات إن كان موجوداً أو غير موجود. إننا نشعر بالقلق ولا خلاص منه إلا بالالتجاء إلى رباط بقوة عليا.

وهنا يقدّم جيمس مجموعة تصورات عن الله، لن يقرها متديّن على وجه الأرض. أنه إله يخالف قطعياً ما وجد المتدينون أنه يليق بالله.

أ ـ فالله له شخصية وجودية، هي فقط أرفع من ماهية الإنسان. في الإنسان شر وخير، الله والإنسان طبقة واحدة، والاختلاف في الدرجة فقط.

ب ـ إله محدود في امكاناته، في علمه، فنحن نعلم ما لا يعلم أحياناً، ولم ينجز الله تكوين العالم، بل هو محتاج إلينا لنعاونه على إكمال عالم لن يكمل باستمرار.

ج ـ هو خاضع للزمن، ليس بمعنى أنه ليس خالداً، بل بمعنى أن الله لم

---

(٧٩) زيدان، وليم جيمس، ص ١٣٧ ـ ١٨١، وقدمنا تلخيصاً وافياً له بشأن عوامل انحياز جيمس للإيمان.

يخلق العالم أزلاً وان العالم كامل، بل بمعنى أن فعله زماني مستمر أبداً.

إن الذي دفع جيمس إلى افتراض إله محدود، محتاج إلى المساعدة، الكون عنده لم يكتمل، هو فكرة جيمس عن الحرية، وعن رفضه الفلسفات والأديان التي ترى أن العالم اكتمل، وكل شيء محدد بعلم الله، وكل الأشياء تسير وفق خطة مسبقة وقدر وجبرية وحتمية.

د ـ الله ليس واحداً، بل هناك مجموعة آلهة، وشركاء.

هـ ـ لا يبحث جيمس كثيراً هل هو من صُنعنا وخلقنا أم أنه موجود بالفعل.

و ـ يمكن أن نتصل به عن طريق الصلاة، وأن نستمد قوة روحية مفيدة(٨٠).

٧ ـ آراء وليم جيمس الخلقية، وموقفه من حرية الإرادة

إن آراء وليم جيمس في الأخلاق مبثوثة في معظم كتبه، وليس كتعامل مستقل. منبع الأخلاق عنده هو الإنسان، وعالم بلا إنسان لا معنى للأخلاق فيه، فالأخلاق علم إنساني، ويرفض علم الأخلاق المعياري أو العقلي المطلق. الأخلاق نسبية، بل فردية، والقول بقيم ثابتة لا معنى له. الذي يلزم الإنسان خلقياً هو الإنسان نفسه، لكن القيم الملزمة هي الجماعية، أي ما يحصل على إجماع شعبي، القبيح والحسن هو كذلك في عرف المجتمع. ولكي يضع الأخلاق وضعاً أقوى، ربط الأخلاق بعلم الدين كما يراه، وليس بالأديان وقيمها، وما تستقيمه أو ترضاه، أي ربط الأخلاق بوجود قوة مستورة، أو بالله بحسب مواصفات جيمس له وليس إله الأديان الذي انتقده جيمس كما تقدم. ارتباط الأخلاق بالله هو أساس موضوعي للأخلاق.

العالم ليس خيراً ولا شراً بذاته، بل هو قابل للتحسّن بمكافحتنا للشر، ومذهبه وسط بين التفاؤل والتشاؤم. الخير ممكن وكذلك الشر، وليسا أساسيَّين في أصل الكون؛ ذلك أن التشاؤم والتفاؤل يعتمدان على موقف الإنسان، أي يعتمدان

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٨١؛ إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص ٤٨ وما بعدها، وكرم، **تأريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٢٢٠ وما بعدها. وانظر: هربرت شنيدر، **تاريخ الفلسفة الأمريكية**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤)، ص ٣٤٥ وما بعدها، ورالف بارتون بيري، **أفكار وشخصية وليام جيمس**، ترجمة محمد علي العريان (القاهرة: دار النهضة العربية، [١٩٦٥])، ص ٢٨٦ ـ ٢٩٦.

على اعتقاد الإنسان، إذا اعتقد الإنسان أن العالم أو الفعل الفلاني خير، سلك بموجب ذلك، وهذا ما سُمّي عنده بمذهب التفاؤل الخلقي أو «التحسين الخلقي» (meliorism).

ونتيجة مذهب التحسين هذا يمكن الإنسان أن يصل إلى «خلاص» (salvation)، ولكنه ليس الخلاص المسيحي القائم على خطيئة آدم ومجيء المخلّص (المسيح)، ولا هو خلاص للجميع، بل لكل فرد بجهده وما يقدمه لتحسين العالم[(٨١)].

إن آراءه الخلقية متشابكة مع مذهبه التعدّدي ورأيه في حرية الإرادة، وموقفه من علم الدين، فالعالم غير مكتمل، ولم يخلق دفعة واحدة، بل هو ناقص يتكامل، ويحتاج إلى إكمال باستمرار، فليس فيه شيء مقدّر أزلاً، وكل شيء فيه ممكن، ويحمل المستقبل إمكانات مفتوحة[(٨٢)]، ونحن نشترك مع الله في بنائه. يقول جون لويس بصدد العالم المتكثّر عند وليم جيمس، وأنه مشروع لم يكتمل الخ: «إن مذهب الكثرة يرجع إلى لايبنتز الذي قال بوجود عالم من الجواهر المفردة المستقلّة (ولكن من دون تناسق قبلي في ما بينها)، إنه يعكس فردية القرن الثامن عشر، فردية آدم سمث وجون ويسلي. إنه جزء من الفردية الممزقة التي سادت أمريكا في القرن التاسع عشر. إن أمريكا اليوم ليست فقط العالم غير المنظم لمصالح رجال الأعمال المتنافسة والأمم المتنافرة والحشود الغفيرة من البشر، كل منهم يسعى لتحقيق أهدافه الخاصة به، ولكنه أيضاً العالم المنعزل الذي يحيا فيه الفنان والمفكر و«الروح المفردة» التي تتسم بقسط من البوهيمية يجعلها لا تتقبل تحمّل المسؤولية الاجتماعية وبقسط من الاستقلالية يجعلها تعجز عن تحمّل النظام والرقابة والمهام الاجتماعية التي تتداخل في حريتها. هذا هو مذهب الكثرة. إن أي تحليل مناسب له عليه أن يتعرض لمسألة الفرد والمجتمع بأسرها ويحاول أن يبين أن أكثرية الأفراد المعزولين هي إنكار للواقع والعقل معاً، كما أنها الطريق المؤدي إلى الفوضى والغموض، شأنها في ذلك شأن المذهب التجريبي القائل بوجود أحداث منعزلة غير مفسرة، وغير منظمة بواسطة قانون عام»[(٨٣)].

إن معالجة الشر على أساس ميتافيزيقي، أو على أساس افتراض الجبرية أو الحتمية غير ممكن، لكن يمكن معالجة الشر عملياً. المهم ليس أن نسأل ما الشر، ومن أين جاء، بل كيف نتغلب عليه، وجزء من ذلك بأن نكيّف أنفسنا له بأن نبدّل من شعورنا بالخوف منه إلى موقف النضال ضده[(٨٤)].

الإنسان حرّ الإرادة، بحسب جيمس، وهو يفترض حرية إرادة الإنسان على

---

(٨١) الشنيطي، **وليم جيمس**، ص ١٨٨، وإبراهيم، المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٨٢) جيمس، **البراجماتية**، ص ٣٣٤ وما بعدها وما قبلها.

(٨٣) لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٧٥.

(٨٤) جيمس، المصدر نفسه، ص ٣٤٦؛ زيدان، **وليم جيمس**، ص ١٨١ ـ ١٨٧، وإبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص ٤٥.

أساس ذاتي. كان جيمس أول أمره مريضاً، وكان يشعر بالجبرية وعدم جدوى أي عمل بشري أمام تصور أن الكون مكتمل إلى أن أنقذه مقال كتبه رينوڤييه (وهو فيلوسف يقول بالتعدّد مثله) عن حرية الإرادة، قرأه جيمس سنة ١٨٧٠، وكان قد صدر ضمن كتاب لرينوفيه سنة ١٨٥٩، ذكر رينوفيه في المقال: «ان اول عمل إيجابي يعمله المرء بالنسبة إلى حرية الإرادة هو أن يعتقد أنه حرّ الإرادة»(٨٥).

هكذا إذاً يفترض جيمس حرية الإرادة مسبقاً أو هو يصادر عليها، كما فعل كانْت قبله. إن نظرية جيمس في الحرية أساس لكل بنائه الفكري، فمذهب التعدّد، العالم متعدّد وليس أحادياً، وأنه في طور بناء وليس مكتملاً قد انتهى بناؤه ولم يعدْ فيه ممكنات، بل الامكانات مفتوحة لفعل الإنسان وجهده لتحسينه، كل هذا يفترض حرية الإنسان وأنه ليس «معطى» محدداً متحجّراً، كذلك فإن مذهبه في التحسين التفاؤلي يقوم على هذا الأساس. لكن جيمس لا يواجه مسألة حرية الإنسان مواجهة علمية ولا فلسفية ولا عقلية، إنما يحاول بحثها سيكولوجياً، ثم يعلن أن إثباتها سيكولوجياً غير ممكن أيضاً، فلم يبق إلا افتراضها بلا دليل ولا شرح، لأنها أساس كل بنائه(٨٦).

وأحب أن أتوقف عند محاولته تفسير حرية الإرادة على أساس سيكولوجي. كان رينوفيه قد حدد الفعل الإرادي هكذا: ليست الإرادة فعلاً يوجّه البدن إلى سلوك معيّن، وإنما هي فعل ـ يظهر في صورة انتباه ـ يؤثر في الأفكار: حين تبقى فكرة في الذهن بتأثير الإرادة فقد استبعدت الأفكار الأخرى المعارضة إياها، وحينئذ تعبّر هذه الفكرة، التي ثبتتها الإرادة، عن نفسها في صورة فعل(٨٧). على هذا سار جيمس الذي رأى أن العقل ليس جوهراً بل هو «فاعلية» (activity)، والإرادة ليست هي ملكة تصدر أحكاماً لا سبيل إلى فهمها، بل هي مرتبطة بسائر مظاهر الحياة الشعورية والعقلية. إنها تعبير عن ذلك الميل «الذهني ـ الحركي» (idés - moter) الذي يدفع بالأفكار دائماً إلى إنتاج مجموعة من الحركات، اللهم إلا إذا عاقتها أفكار مضادة أو معارضة. ومعنى هذا أن كل فعل إرادي إنما هو مجرد نموذج لذلك الفعل الذهني الحركي، وماهية الإرادة لا تنحصر إلاّ في استعداد الذهن لتركيز انتباهه في فكرة واحدة مع استبعاد غيرها من الأفكار. وحينما يتحقق ذلك، فلا بد من أن يتولد الفعل على الأثر بطريقة آلية أوتوماتيكية. وعلى ذلك، فإن حرية الإرادة (كما يفهمها جيمس) إن هي إلاّ قدرة الذهن على التحكّم في جهده الانتباهي. ولو أمعنّا

---

(٨٥) جيمس، إرادة الاعتقاد، مقدمة المترجم، ص ٦. وحول المزيد من التفاصيل عن آراء رينوفيه، انظر: زيدان، المصدر نفسه، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٨٦) زيدان، المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٩٣، وإبراهيم، المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٨.

(٨٧) زيدان، المصدر نفسه، ص ٣٤.

النظر في فلسفة جيمس العملية، لتبين لنا بوضوح أن الأصل في هذه الفلسفة هو مذهبه الإرادي الذي رسم بطابعه نظريته السيكولوجية. والواقع أن وليم جيمس قد ربط بين الحرية والانتباه، فجعل من تركيز الانتباه المظهر الأول، بل الفعل الأساسي، للإرادة... وبعبارة أخرى، فإن الظاهرة الرئيسية للنشاط الإرادي إنما تنحصر في جهد الانتباه، وما يسميه جيمس أحياناً بقدرتنا «الخالقة» (fiat) إن هو إلاّ مجرد تعبير عما تتصف به إرادتنا من مقدرة على الانتباه إلى موضوع عسير، مع التمسك به بجعله حاضراً أمام الذهن، ومثل هذا الانتباه الإرادي هو الذي يولّد الحركة اللازمة بطريقة مباشرة فتدفع إلى تحقيق الفرد المراد تحقيقه. وهكذا نرى أن دفاع وليم جيمس عن الحرية وثيق الصلة بمذهبه التعددي ونزعته الأخلاقية التحسينية من جهة، وبمذهبه السيكولوجي ونزعته الإرادية من جهة أخرى[٨٨].

للفعل الإرادي عنصران: فكرة في عقل فرد ما، وتحوّل هذه الفكرة إلى فعل حركي. ما ينشأ عن الإرادة هو حركات جسمية. والحركات الإرادية وظائف ثانوية للكائن العضوي، أما الأشياء الأولية فهي الأفعال المنعكسة والحركات الغريزية والانفعالية، أي أنه يستحيل علينا تفسير المظهر الأول للحياة الإرادية. إن الحركات الصادرة عن فرد قد تكون بطريق الصدفة أو بطريق الفعل المنعكس، أو بنحو لا إرادي. هذه الحركة الإرادية تترك في الذاكرة صورة ذهنية، فإذا كررها كان ذلك فعلاً إرادياً، ولكن كيف أريد هذا الفعل في المرة الأولى سؤال من المحال الإجابة عنه. إن الفكرة تصبح فعلاً، عملاً إذا توفر شرطان: **الأول**: أن تكون الفكرة ممثلة لموضوع من موضوعات الشهوة أو الانفعال، أو تنم الفكرة عن لذة أو تعوّد. **الثاني**: ألا يوجد في الفعل أفكار أخرى تعارض الفكرة. تتحول الفكرة إلى فعل إذا صاحبها عنصر «القبول» (consent) أو عنصر «الاقتناع» (resolve)، وهذه هي ماهية الإرادة في الفعل. والقناعة متأتية عن قوة الفكرة، لكن متى يشعر الفرد بقوة الفكر وتسلطها إذا شعر المرء أنها ضرورة ملحّة، وما مظاهر هذا الشعور؟ هي أن تسيطر على العقل وأن تصبح مركز اهتمامه، ومركز انتباهه، وهذا شيء واحد، فما يثير انتباهنا واهتمامنا مترادفان، ولكن كيف يكون للفكرة هيمنة، أي أن يصاحبها «جهد» (effort) يعينها على التأثير، ووظيفة الجهد أن يعوق قوة الميول الدافعة القوية مثل المنبهات الغريزية والتصورية، وطرد الأفكار المناهضة للفكرة المرادة المطلوب تحويلها إلى عمل، وأن يحافظ عليها من أن تضطرب. هذا الجهد اللازم لكل تحويل فكرة إلى فعل ليس ثابتاً، ولا يمكن قياسه نفسياً ولا عصبياً، وهو ليس في متناول الإنسان.

---

(٨٨) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٨.

والنتيجة كما يقول زيدان، بحق: «إن غاية كل هذا أن يصل جيمس إلى أن السؤال عن حرية الإرادة لا حلّ له على أسس سيكولوجية»(٨٩). وانه يرى أن إثباتها بالعقل والدليل ميتافيزيقياً هو أمر متعذّر، فلم يبق إلاّ الأخذ بها على سبيل المصادرة، لما للقول بها في آثار عملية على الإنسان والكون كما سبق أن أوضحنا، أي لأسباب تتعلق بالأخلاق وإثبات فاعلية الإنسان، في عالم متعدّد وغير مكتمل. الحرية عنده غير مبرهنة، وافتراض أن العالم فيه امكانات مستقبلية، للإنسان فيه دور هو الآخر مصادرة، يقول: «أنا أرى أن الامكان شيء يصادر على وجوده الرجل الذي يريد التصور المقبول لدى العقل، والتصور الملبي لحاجاته الطبيعية، لأنه على أساس تلك المصادرة سيصبح الكون مقبولاً وملبياً لحاجات الإنسان». ويقول: «إذا قلت إن للصدفة وجوداً حقيقياً فلست جاداً في ذلك. لسنا متأكدين من أننا في عالم به صدفة أو ليست به. ولكن يبدو لي أنه كذلك، وأنا أعيد ما كررته من قبل وهو أن هذا السؤال (الصدفة في الكون) لا حل له من الناحية النظرية البحتة». ويقول جيمس أخيراً: «أنا أريد عالم الصدفة. قلْ فيها ما تشاء، لكني أرى أن الصدفة لا تعني أكثر من التعدّد.. فإذا تشبثت بعالم كامل فإني لا أزال أعتقد أن عالماً به صدفة أفضل وأحسن من عالم ليست به»(٩٠).

رابعاً: نقد المذهب البراغماتي

وجهت إلى المذهب البراغماتي انتقادات هائلة، يمكن أن يعمل الدارس منها ولو تلخيصاً كتاباً كبيراً. وتتوجّه هذه الانتقادات بالدرجة الأولى إلى الركنين الأساسيين فيها: **الأول**، نظريتها في الصدق أو في معنى الحقيقة، أو لنقل نظريتها في المعرفة. والنقد الثاني يوجّه إلى آرائها في إرادة الاعتقاد، وعلم الدين والآراء الخلقية، وما يتعلق بمفهوم حرية الإرادة.

ومن الصعب فصل الجانبين، نظراً إلى اعتماد النقد في الغالب على أسس واحدة، تتفرع عنها آراء ممثلي البراغماتية في معنى الصدق، وفي إرادة الاعتقاد.

ومع ذلك، فللفهم، قسمت موقفي النقدي إلى:

(١) نقد نظرية الصدق.

(٢) نقد إرادة الاعتقاد ومتعلقاتها في حرية الإرادة والأخلاق.

---

(٨٩) زيدان، المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٩٢.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٩٣ والنصوص من كتاب: William James, *Essays in Pragmatism*, edited with an introduction by Alburey Castell, Hafner Library of Classics; no.7 (New York: Hafner Pub., 1951), pp.42, 47 and 61.

(٣) تقويمات إيجابية.

وواضح أن نقدنا سيتركز على آراء وليم جيمس إلاّ عند الضرورة.

١ ـ نقد نظرية الصدق، أو نظرية المعرفة عند وليم جيمس

وجهت انتقادات عدة إلى هذه النظرية وأسسها، وبعضها طويل، وبعضها موجز، يعتمد على عرضنا لآرائه في ما تقدم. وفي ما يلي هذه الانتقادات كما جمعتها ووحدة أصحابها في كل نقطة وجدتهم متقاربين فيها، دفعاً للتكرار، عند عرض كل ناقد على حدة.

أ ـ نظرته إلى معنى الحقيقة: «لا تنطبق على الحقائق العلمية مثلاً، إذا صح أن الحقائق العلمية هي حقائق غير شخصية لا تقيم للأهواء الخاصة أي وزن، ولا تأبه بالرغبات الشخصية في كثير أو قليل. إن وليم جيمس يريد أن يقلب رأساً على عقب معظم آرائنا التقليدية، فهو يقول لنا إننا لا نهرب لأننا نخاف، بل نحن نخاف لأننا نهرب؛ ونحن لا نستفيد من أية فكرة لأنها حقيقة، بل هي حقيقية لأننا نستفيد منها، وهلمّ جرا... ولكن أليس في قلب الوضع بالنسبة إلى الحقيقة قضاء مبرم على هذه الفكرة؟ يبدو لنا أن الشيء الجوهري في فكرة الحقيقة، أو المعنى الباطن الذي ينطوي عليه المجهود الذي يقوم به الإنسان في بحثه عن الحقيقة، إنما ينحصر على وجه التحديد في وصوله عن طريق هذا الجهد نفسه إلى شيء يعدّد كل آرائه الخاصة ويعلو على كلِ ميوله ورغباته. فالحق إذا أريد أن يكون حقاً، كان من الضروري أن يكون مستقلاً تمام الاستقلال عن قبولنا الخاص، ورضائنا الشخصي... أما إذا جعلنا غايتنا القصوى، وقاعدتنا الموجهة، هي خير الإنسان ومصلحة البشرية، فإننا لا بد هابطون بالحقيقة إلى مستوى الرأي النافع. وفي هذا إفلاس للحقيقة وقضاء مبرم على الحق. ومن جهة أخرى، فإن كل ما يمكن أن يكون للحقيقة من قوة إقناعية، لا بد أن تفقده في عين اللحظة التي تبدو على أنها مجرد وسيلة. ومعنى هذا أن الحقيقة لا تكون ممكنة إلا إذا نظر إليها على أنها غاية في ذاتها»[(٩١)].

ب ـ لا أحد ينكر أثر الحقائق في حياتنا عملياً، «ولكن تأثير الأفكار أو المذهب شيء، وصحتها أو صدقها شيء آخر. والمهم أن نفرّق بين القشرة واللب، بحيث نميّز ما في المذاهب من حق وباطل، وعلى ضوء هذه التفرقة قد يكون في استطاعتنا أن نقول إن فلسفة وليم جيمس هي بمثابة عَوْد إرادي إلى حالة تبدو لنا فيها الطبيعة مبطنة (إن صح هذا التعبير) بكل ما لدينا من انفعالات وأهواء وعواطف. ولئن كانت هذه الفلسفة تزعم لنفسها أنها تستند إلى طبقة الواقع، فإنها في الحقيقة إنما تخلق لنفسها من الكون صورة مطابقة لحاجاتها وميولها»[(٩٢)].

---

(٩١) إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٥٦ ـ ٥٧، تأملاً لنقد أوكن (Eucken).

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٧، تأملاً لنقد ليرو (Leroux).

ج ـ يلاحظ محمود حب الله نقطة مهمة، وهي أن المذهب البراغماتي يناقض بعضه بعضاً، ولا يمكن قبول أحدها إلاّ بإلغاء الآخر. وتوضيح ذلك أن نظرية جيمس في الإدراك الحسّي تناقض نظريته في معايير الصدق والكذب. نعود فنقول كيف ذلك؟ يرى هذا المذهب ـ كما أسلفنا ـ أن إدراكنا العالم الخارجي إدراك واحد لا يتعدد بتعدد ما سمي بالموضوعات الخارجية، فهو سلسلة مستمرة لا تنقطع، شعور، ونحن الذين نقطع أوصاله، ونقسّمه إلى موضوعات شتى إرضاء لرغباتنا النفسية. ولكي نتمكن من التعامل معه، وبعبارة أخرى، إن الموضوعات الخارجية كما ندركها حساً، غير مخصصة بصفات خاصة وغير مشخّصة، ونحن الذين نضفي عليها بعض الخصائص، ونجعلها مشخصة في الخارج، لأن ذلك التخصيص هو الذي يناسب حياتنا العملية. فنحن الذين نوجد الواقعيات، والمشخصات بالإرادة والاختيار. ويرى مع ذلك أن القوانين العلمية فروض، وأن مسائل الاعتقاد فروض، وأن الأحكام الخلقية فروض، وأن أحكام الصدق والكذب فروض، وأن النتائج كلها فروض يحكم عليها بالصحة أو بالبطلان، وبالصدق أو الكذب، وبأنها خير أو شر. . . الخ، في ضوء شهادة الحقائق المستقبلة لها.

وهنا يأتي الاعتراض: «إذا كنا نحن الذين نختار الحقائق ونوجدها، ولا يمكن أن يوجد بالنسبة إلينا غيرها، فكيف يمكن أن تناقض أغراضنا ورغباتنا؟ وكيف يمكن أن يبطل فرض افترضناه ليحقق أغراضنا بحقائق اخترناها نحن وأوجدناها لتشهد لذلك الفرض، مادام أنه من المحال أن يوجد، بالنسبة إلينا، غيرها؟ وكيف تأتى لتلك التي تقف عقبة في سبيل نجاحنا ـ وهي كثيرة في الحياة ـ أن توجد؟ هل هي أوهام وخيالات؟ ولكن لمن هذه الخيالات؟ أوليست أوهامنا حقائق بالنسبة إلينا؟ وهل يلجأ هذا المذهب في النهاية إلى التفرقة بين الحقيقة ومظاهرها؟ بيد أن تلك التفرقة هي التي حاربها وثار عليها، كما وردت في فلسفة رجال المذاهب المثالية؛ ولا بد أن يجرّ في النهاية إلى القول بأن للحقائق الخارجية بعض الصفات الخاصة التي يتمكن العقل من إدراكها، والتي يقسّم على أساسها، سلسلة الشعور، وهو ما لا يمكن أن يقبله رجال هذا المذهب، لأنه يجعل للواقع، بقطع النظر عن رغباتنا واتجاهاتنا، أثراً في تحديد ما هو صادق وما هو كاذب، ويجعل المطابقة للواقع أو الإشارة إلى الماضي، أو الحقائق الموجودة بالفعل، شرطاً في تحقيق الصدق أو الكذب؛ وذلك يناقض وجهة نظرهم في تحديد معيار الصدق والكذب، فأجزاء النظرية يناقض بعضها بعضاً، ولا يمكن قبول أحدها إلاّ بإلغاء الآخر. فإذا قبلنا نظرية الإدراك الحسيّ وجب أن نرفض معايير الصدق والكذب، الصحة والبطلان، والخير والشر، وإذا قبلنا هذه المعايير، وافترضنا إمكان وجود، بل وجود كل من الصدق والكذب والخير والشر، وجب إن نرفض نظرية الإدراك الحسي من أساسها، فالتناقض إذاً في صميم المذهب، وإلغاء جزء يستدعي انهيار المذهب كله»[٩٣].

---

(٩٣) جيمس، العقل والدين، تعقيب محمود حب الله، ص ٨٨ ـ ١٩٠.

وقد يكون منشأ الغلط هنا التعميم حيث لا ينبغي التعميم. فقد يكون المذهب على حق، من ناحية نفسية في إصراره على أننا نميل بطبائعنا إلى اعتبار الشيء حقاً مادام مرضياً لوجداننا ولميولنا الشخصية، وعلى أنه يزداد هذا الميل ويقوى كلما أكدت تجارب المستقبل هذا الإرضاء. ولكنه ليس على حق في الانتقال من هذه الحالات النفسية الخاصة إلى التعميم والقول بأن ذلك الإرضاء الذي تؤكده التجارب أمارة الحق والحقيقة دائماً وفي كل الأحوال»[٩٤].

د ـ إذا كانت الحقيقة هي ما ينفع، فستستحيل الحقيقة إلى مجموعة من الحقائق الخاصة. ولكن هل نحن على ثقة من أن هذه الحقائق ستأتلف في ما بينها، دون أن يقوم أي نزاع (في داخلها) بين بعضها والبعض الآخر؟ ومَنْ عسى أن يكون الحكم في مثل هذا النزاع؟ بل أين سنجد معياراً أكيداً نلجأ إليه للفصل في كل هذه الخلافات؟

هنا قد يكون في استطاعة المذهب العملي (البراغماتي) أن يردّ على مثل هذا النقد بأن يقول إن الحق (والحقيقة) يجب أن يكون متلائماً مع غيره من الحقائق، كما يجب أيضاً أن يكون متوافقاً مع معتقدات غيرنا من الناس، فالبراغماتزم ليس مذهباً فردياً، كما قد يبدو لأول وهلة، بل هو ينزع لأن يصبح «مذهباً اجتماعياً» (social pragmatism) يتمسك بالمعتقدات الصالحة للغالبية العظمى من الناس. فصدق أي معتقد من المعتقدات (في نظر هذا المذهب) لن يقوم في النهاية إلاّ على «التجربة الاجتماعية» نفسها (social experiment)[٩٥].

وفي الواقع إن ديوي يحاول أن يقدّم دفاعاً عن هذا الاتهام، لمصلحة بيرس وضد وليم جيمس، عندما يلاحظ أن مقياس الحقيقة عند بيرس ولو أنه عملي أيضاً، إلاّ أنه، أي بيرس، يحدد الحقيقة بأن تكون مطابقة «لمواقفنا وعاداتنا العامة في الاستجابة للبيئة، وهذه العمومية تعتمد على سحب هذه النظريات على أحداث محددة في المستقبل».

وفي هذا الصدد، أي أن البراغماتية تساوي بين الحقيقة والنفع، يورد ديوي إتهام رسل للبراغماتية أنها ظاهرة من ظواهر الروح التجارية. لقد قال وليم جيمس: «إنها [أي النظريات والأفكار] يجب أن تكون «قابلة للصرف» عن طريق إحداث نتائج محددة، ومعنى هذا أنها يجب أن تكون قادرة على أن تصبح وقائع ملموسة. ولكن الكتاب الذين لم يتعودوا على التعبيرات الأمريكية قد فهموا أن أهمية الأفكار يجب أن تتحدد على أساس قيمتها المالية الضيقة، وهكذا نرى أن برتراند رسل يقول: إن البراغماتية ما هي إلا ظاهرة من ظواهر الروح التجارية في أمريكا»[٩٦].

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٩٥) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٨٥، تأملاً لنقد هوكنغ (Hocking).

(٩٦) ديوي، «نمو البراجماتية،» حاشية رقم (٩)، ص ٢٤٢.

هـ ـ يخلط المذهب بين إرادة الوصول إلى الحقيقة وإرادة الفعل في الحقيقة، على حين أن تعميماتنا ليست هي التي تجعل من الحق حقاً. بالنسبة إلى بعض الأمور العملية، نختار شيئاً مهما كانت الظروف، وحتى لو لم نكن على درجة من الوضوح والقدرة على الوضوح حوله. وربما يكون هذا مبرراً، أي في شؤون الحياة والنواحي العملية، لكن لا يجوز أن نستخدم المبدأ نفسه في قضايا العلم والفكر والبحث عن الحقيقة، إذ إن أمام الفكر متسعاً من الوقت للوصول إلى نتائجه(٩٧). مثال ذلك إذا لم يكن بإمكاننا البرهنة مباشرة أو التحقق المباشر لوجود الوجه الآخر من القمر، نرى بإمكان العلم ذلك لاحقاً(٩٨). وفي هذا الصدد يوضح رسل نقداً مشابهاً بشكل أحسن. يقول رسل بعد أن يستعرض مقياس النفع العملي لتحرّي الحقيقة عند البراغماتية: «لو كانت الحالات موضوع النظر هي الحالات التي لا نعرف حقاً حقيقة أمرها، لم يكن لدينا ما يجعلنا نعارض تلك الفكرة في هذا النطاق، لكن دعنا نستشهد بأمثلة أكثر تواضعاً، حين لا يكون الوصول إلى الحقيقة في شأنها صعباً إلى هذا الحد. فإذا رأيت وميض البرق فقد تنتظر أن تسمع الرعد، أو أن تعتقد أن الوميض كان من البعد بحيث لا يتسنى سماع الرعد، أو لعلك لا تفكر في الموضوع على الاطلاق، وهذا الطريق هو أحجى الطرق، لكن سنفترض أنك سلكت أحد الطريقين الأولين، عندئذ لن يكون إثبات اعتقادك أو نفيه على أساس «واقعة» هي الاحساس بسماع الرعد. ويوجه البراغماتيون جلّ عنايتهم إلى العقائد التي لا يمكن إثباتها عن طريق أية وقائع في محيط تجاربنا، ومعظم معلوماتنا اليومية عن أمور الحياة العادية، مثل ان عنوان فلان هو كذا، هذه المعلومات نستطيع إقامة الدليل عليها في نطاق خبرتنا، وفي هذه الحالة لا تكون هناك ضرورة للإسناد البراغماتي، وفي كثير من الحالات، مثل حالة الرعد التي أشرنا إليها، لا يمكن السير على هدى المذهب البراغماتي لأن الفكرة الصحيحة ليست لها ميزة عملية على الفكرة الخاطئة. وليس في أي من الفكرتين ما يعادل في فائدته أن تنصرف عن الفكرتين جميعاً وتفكر في شيء آخر، ومن الآفات التي عرف بها الفلاسفة أنهم يفضلون الأمثلة «الضخمة» على الأمثلة البسيطة المأخوذة من الحياة اليومية»(٩٩).

و ـ يلاحظ أن جيمس خرج عن نظرية الحقيقة عند بيرس، وكما سبق عندما أوضحنا معنى التجربة عند وليم جيمس، وعند بيرس، نجد أن جيمس يوسع ويضيّق معنى التجربة. ان توسيعه معنى التجربة ليشمل التجارب الروحية

---

(٩٧) إبراهيم، المصدر نفسه، ص ٥٨ معتمداً على نقد هوكنغ.

(٩٨) انظر توضيح رسل بعد قليل؛ زيدان، **وليم جيمس**، ص ٨٥، حيث يقرر زيدان أن وليم جيمس ذاتي، لأنه قصر الصدق على ما نصل إليه بالتحقيق الراهن، سواء كان مباشراً أو غير مباشر، وهذا شيء والتحقق الممكن شيء آخر. التحقق الممكن لإثبات شيء لا نستطيع أن نثبته الآن، لكن ربما في المستقبل يمكن ذلك، حيث أهمل جيمس الأخير، وكانت النتيجة أن جعل مقياس التحقق هو الرضا والنتائج العملية والنفع.

(٩٩) رسل، «فلسفة القرن العشرين،» ص ١٦ ـ ١٧.

غير مبرّر، بل هو مصادرة على المطلوب، ولقد وسعها من الوصول إلى نتائج مباشرة إلى غير مباشرة، مثال ذلك حكم أن التعددية أحسن من الواحدية، وأن الإيمان أحسن من اللاإيمان، بناء على النتائج وليس على تجارب مباشرة. وبما أننا فصلنا هذا جيداً سابقاً عند عرضنا لمعنى التجربة، ومبدأ بيرس، ومعنى النتائج عند وليم جيمس، نكتفي بالإشارة إلى أن وليم جيمس لو بقي مخلصاً للمبدأ العملي على نحو ما وصفه بيرس، أي قصر التجربة على نتائجها العملية المباشرة، فإذا لم يكن ثمة نتائج عملية، فليس ثمة معنى؛ أقول لو بقي مخلصاً لهذا المبدأ لكان عليه أن يجعل محك صدق الأفكار هو الرجوع إلى نتائجها العملية المدركة في صميم التجربة. ولكنه وسّع من معنى كلمة «نتائج» فأدخل في نطاقها الآثار الوجدانية والغايات العملية... الخ وهكذا أصبح «الحق» في نظر جيمس يعبّر عن الملائم في مجال التفكير، كما أن «الخير» هو «الملائم» في مجال السلوك(١٠٠).

وقد لخصنا موقف ديوي من هذا «التضييق» لمبدأ بيرس من جهة، والتوسع فيه من جهة أخرى، في ما تقدم، وفيه نقد ضد جيمس، ولمصلحة بيرس، أي لمصلحة عدم جواز فهم «التجربة» كما يفعل جيمس لتشمل التجارب خارج العلم الطبيعي، ولتشمل التجارب ذات النتائج غير المباشرة، مثل فائدة الإيمان أو الكفر، والمادية أو المثالية وهكذا. كما انتقد ديوي تضييق وليم جيمس مبدأ بيرس، بحيث يقصر نتائج المبدأ على الجزئي والمميز والمنفرد(١٠١)، الخ، كما أسلفنا.

يقول أحد مؤرخي الفلسفة السوفيات بشأن تجريبية جيمس الأصلية أو «المتطرفة» كما أسماها هو ما يلي: «أما «راديكاليته» فقد أدت إلى توسيع مفهوم «التجربة» ليشمل حتى الأحلام والهلوسة، حتى النشوة الروحية الدينية واستحضار الأرواح، وكل ما يمكن أن تختلج به مشاعر الإنسان. إن هذا المفهوم يفتقد، عنده، معناه المعرفي، ويصبح لاعقلانياً»(١٠٢).

ز ـ سبق أن أوضحنا أن معنى «التحقق عنده» مزدوج، فهو تارة يعتبر الفكرة صادقة إذا تطابقت مع واقع أو شيء جزئي، وتارة هي صادقة إذا ولدت فينا الرضى والقبول، ولم يستطع أن يوفق بينها(١٠٣). وسوف تتاح لنا فرصة بعد قليل لتفصيل هذا النقد جيداً وسبر أغواره. (انظر النقد المذكور في ما يلي مباشرة).

---

(١٠٠) إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص ٤٩.

(١٠١) ديوي، «نمو البراجماتية،» ص ٢٣٦ ـ ٢٣٩.

(١٠٢) يافتيشوك [وآخرون]، **موجز تاريخ الفلسفة**، ج ٣، ص ٣٢٥.

(١٠٣) هذا هو نقد هوبهوز. انظر: بيري، **أفكار وشخصية وليام جيمس**، ص ٢٩٥، وهو نفسه نقد اميل بريهييه، وسنوضحه بعد قليل.

ح ـ نظرية المعرفة والصدق عند وليم جيمس ذاتية، وفيها الكثير من المثالية الذاتية لباركلي، وهذا النقد يشمل معظم، إن لم نقل كل، البراغماتيين، ومنهم بيرس، وإلى حد ما، ولو أنه مثير(١٠٤) للجدل، جون ديوي. يقول أحد النقاد الروس: «على غرار الماضين يستخدم البراغماتيون مفهوم «التجربة» في محاولة لتغطية خلطهم وتخبطهم بين الاتجاهين المادي والمثالي في الفلسفة. إن جيمس يرتفع «بالتجربة» إلى «التجريبية البحتة»، إلى «التجريبية الراديكالية، التي هي أساس العالم. هذا الأساس ليس مادياً ولا مثالياً، حيث لا يمكن التمييز فيه ـ إلا بطرق متكلفة تماماً ـ بين ذاتي وموضوع. فلو أخذنا أي جزء من التجربة لوجدناه فكرة من جهة، وموضوعاً، من جهة أخرى، [يقصد الناقد ما يسمى بالعنصر المحايد عند وليم جيمس، أن التجربة تعطينا شيئاً ليس مادةً ولا هو عقلاً. وقد سبق أن أوضحنا هذا سابقاً]، إن جيمس يعتبر جميع الأشياء، التي نتعامل معها في التجربة، نتاجاً لمسلماتنا الاختبارية. فبتركيز الانتباه والإرادة يمكننا أن نميز في تيار الوعي، أو في «التجربة البحتة»، أجزاء، نكثفها لتتولد عنها أشياء العالم المحيط بنا. هذه الأشياء تبقى موجودة طالما نؤمن بوجودها. يقول جيمس: (إن موضوع الإيمان ـ الاعتقاد ـ هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن الكلام عنها فعلاً). وجيمس، حين يعتبر الأشياء موضوعاً للإيمان، يصوّر الواقع «مَرِناً» تماماً، يستجيب بسهولة لجهودنا المعرفية، أي للجهود المثالية المحضة. فيكفي أن تكون لدينا إرادة قوية حتى يتمخض الواقع عن تلك الصورة التي نريده عليها. وهكذا تتحول تجريبية جيمس إلى مثالية ذاتية، مشوبة بالإرادية»(١٠٥).

وفي موضع سابق لهذا الموضع يقول عن مبدأ بيرس: «هذا المبدأ، الذي أطلق عليه اسم «مبدأ بيرس»، أصبح إنجيلاً للمدرسة البراغماتية كلها، وخير تعبير عن جوهرها المثالي الذاتي»(١٠٦). ويلاحظ المآل المثالي الذاتي نفسه لفلسفة أو أداتية جون ديوي(١٠٧)، وهذا أمر فيه نظر، أعني حكمه على ديوي، كما سنبيّن لاحقاً.

ويقول برتراند رسل في **تاريخ الفلسفة الغربية** «استخدامه، أي جيمس، للتعبير «الخبرة الخالصة» قد يشير إلى مثالية باركلية لا شعورية. فكلمة «خبرة» كلمة كثيراً ما استخدمها الفلاسفة، ولكنها نادراً ما عرِّفت. فلننظر لحظة في ما عسى أن تعنيه. يسلّم الإدراك السليم بأن كثيراً من الأشياء التي تحدث ليست «مختبرة»، مثلاً، الأحداث فوق الجانب غير المرئي من القمر. وقد أنكر «باركلي» و«هيغل» كلاهما لأسباب مختلفة، هذا، وأكد أن ما لا تكون به خبرة فهو لا شيء. ويأخذ معظم الفلاسفة الآن بأن

---

(١٠٤) يعتبر كورتغورث جون ديوي أيضاً مثالياً ذاتياً. انظر: كورتغورث، **البراغماتية والفلسفة العلمية**، ص ٧٩ ـ ١٥٢.

(١٠٥) يافتيشوك [وآخرون]، **موجز تاريخ الفلسفة**، ج ٣، ص ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

(١٠٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٥٣.

(١٠٧) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٣٥٧ وما بعدها.

حججهما غير سليمة. وهذا صحيح في رأيي[١٠٨]. وإذا كان علينا أن نُشايع الرأي القائل بأن «خامة» العالم هي الخبرة، سنجد من الضرورة ابتكار تفسيرات متقنة وغير معقولة لما نعنيه بأشياء من هذا القبيل، كالجانب غير المرئي من القمر. وما لم نكن قادرين على أن نستدل على الأشياء غير المختبرة من الأشياء المختبرة فسنلقى صعوبة في الحصول على أسس للاعتقاد في وجود أي شيء ما خلا أنفسنا[١٠٩]. و«جيمس» والحق، ينكر هذا بيد أن أسبابه ليست جد مقنعة. ما الذي نعنيه بـ«الخبرة» (experience)؟ أفضل طريقة للحصول على إجابة هي أن نسأل: ما هو الفارق بين حادثة مختبرة وبين حادثة غير مختبرة؟ إن الأمطار التي نشاهد سقوطها أو نحسّ بها مختبرة، بيد أن الأمطار التي تسقط في الصحراء حيث لا شيء حي ليست مختبرة. وعلى ذلك فنحن نصل الى نقطتها الأولى: ليس ثمة خبرة اللهم إلا حيث تكون حياة، بيد أن الخبرة ليست مساوية في الامتداد للحياة. فكثير من الأشياء تحدث لي ولا ألحظها، وهذه يشق عليّ أن أقول إنني أختبرها. فواضح أن لي خبرة بكل ما أتذكره، ولكن بعض الأشياء التي لا أتذكرها تذكراً جلياً قد تكون غرست فيّ عادات ما برحت باقية. فالطفل الذي انكوى يخشى النار، حتى ولو لم يكن لديه تذكر للمناسبة التي اكتوى فيها. وأظن أننا يمكننا القول إن «حادثة» «مختبرة»، حين تغرس عادة (والذاكرة نوع من العادة). والقضيب المحترق لا يخشى النار، وإن تحول في معظم الأحيان إلى وهج. ومن ثم فعلى أسس من الإدراك السليم نقول إن «الخبرة» ليست مساوية في الامتداد «الخامة» العالم. وأنا نفسي لست أجد أي سبب سليم للتخلي عن الإدراك السليم في هذه النقطة»[١١٠].

وقد اتهم جيمس بالذاتية على أساس آخر، أي ليس على أساس مثالية ذاتية، بل على أساس قوله، إن الرضا عن الفكرة والاقتناع بها هما اللذان يحدّدان صدق الفكرة. ولكن الرضا والاقتناع حالتان ذاتيتان، وإذاً فالصدق سينبع من الذات وستصبح العقائد الصادقة تأثراً وجدانياً، وسيخرج عن الهدف الأساسي للمذهب البراغماتي الذي هو ارتباطنا بالتجربة كمصدر للمعرفة[١١١]. وهذا يعيدنا إلى النقد أعلاه عن قول جيمس بمعنيين للتحقق لم يوفق بينهما. لقد حاول وليم جيمس الدفاع عن هذه التهمة، وقد أورد زيدان نصوص عدة تفيد أن الملائم والمرضي هو ما يتلاءم أو ينطبق مع الواقع. والحقيقة أن ظاهر هذه النصوص فيه رد كاف ضد هذه التهمة، لكن حقيقة الأمر غير ذلك. لنطّلع على بعض هذه النصوص. يقول جيمس «... لقد كتبت أن الصدق هو الملائم في طريق

---

(١٠٨) يخصص رسل كتابه **مشاكل الفلسفة** للرد على باركلي، ونقد قصر المعرفة على المعرفة المباشرة، وبالجملة حول نظرية المعرفة عند الحسيين الانكليز. انظر: برتراند رسل، **مشاكل الفلسفة**، نقله إلى العربية عبد العزيز البسام ومحمود إبراهيم محمد (مصر: مطبعة النهضة، [د.ت.]).

(١٠٩) وهذا ما يسمى بمذهب «الأنانا» أو «الفردانية» Solopsism.

(١١٠) رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص ٤٦٧ ـ ٤٦٨.

(١١١) زيدان، **وليم جيمس**، ص ٧٤.

تفكيرنا، كما أن الخير هو الملائم في طريق سلوكنا. وما كنت أتوقع أن يظن بي اتجاه ذاتي حين كتبت أن الصدق مطابقة الواقع وأن الجزء الرئيسي من ملاءمة أي رأي مطابقتة لباقي الآراء الصادقة. لقد كان عقلي مشحوناً بالأساس الموضوعي... إن آخر شيء كنت أتوقعه اتهامي بإنكاري واقعاً خارجاً حين تكلمت في الأفكار ورضانا عنها واقتناعنا بها». وفي نص آخر يتهم موجهي مثل هذا النقد بأنهم أساءوا فهمه؛ وفي موضع آخر يقول: «... تقرر نظرية المعرفة الاجتماعية البراغماتية وجود واقع ما، ووجود ذهن ما به أفكار. ويتساءل البراغماتي: ما الذي يجعل الأفكار صادقة على هذا الواقع؟ ترى النظريات الواقعية الشائعة في المعرفة أن الصدق مطابقة للواقع وهي قضية مبهمة. ويصرّ البراغماتي على أن تكون (المطابقة) محسوسة، أي يجب أن تشير الأفكار الى الواقع وتؤدي إليه، ولا شيء غير الواقع. ويصر البراغماتي ثانياً على أن يكون التحقق عن طريق توسيط أجزاء من التجربة يكون العقل في طرف والواقع في طرف آخر. ينبغي أن يرتبط الطرفان». ويقول: «إني أصادر على قيام واقع مستقل في وجوده عن الفكرة التي تدركه، وأصادر أيضاً على أن الرضا والاقناع مساير للقرب من هذا الواقع أو الاتصال به». وهذا نص آخر: «يرى البراغماتي أن الرضا والقبول ضروريان في بيان الصدق ولكنهما وحدهما لا يكفيان ما لم تقدنا الفكرة إلى واقع يطابقها. إذا لم نجد للواقع وجوداً فلا بد أن نحكم على الاعتقاد بالبطلان مهما كان مرضياً مقنعاً. إننا نعلّق الصدق - في صنعنا له - على واقع مستقل: إذا وجد الواقع وجد الصدق وإذا ذهب ذهب». وينتهي زيدان إلى ما نصه: «أستطيع أن أقول - نتيجة لما سبق - إن اتهام نقاد وليم جيمس له بالذاتية لم يكن سوى سوء فهمهم لتلك الألفاظ التي استخدمها والتي لم يكن يدركها بمعناها الضيق من أمثلة الرضا، والقبول، والاقتناع، والكفاية، والمفيد والملائم»(١١٢).

فهل نجح زيدان أو جيمس في ردّ التهمة؟ من الواضح أن الأمر كله يتوقف على المقصود بكلمة «واقع». لقد اتهم جيمس التجريبيين بأن قولهم بمطابقة الواقع غامض، وأنه يعتبر ما يكفي هو أن نقول مطابقة حسيّة لجزئي. لكن هنا أصل مشكلة اتهام كل التجريبيين الانكليز بالذاتية، فما هو الواقع عندهم؟ وما علاقة الإحساس بالمحسوس؟ وهذا أمر معلوم بحسب معنى الاحساس ينتهي إلى أن الموجودات في ذهننا، وجيمس وسائر المدرسة التجريبية، الكلاسيكية، كما عند باركلي وهيوم، أو المتطرفة كما عنده، يعتبرون ما ليس موضوعاً لخبرتنا، فهو غير موجود. وهذا ما جعل برتراند رسل يرفض فكرة جيمس، ويذكره بأن هناك موجودات وواقعاً وليس داخلاً في خبرتنا مباشرة، مثل الجانب الآخر من القمر، وحتى عندما تكلم جيمس عن نظريته المحايدة، التي هي خامة لما نسميه عقلاً أو مادة، قال رسل: «إن خبرتنا لا تغطي خامة العالم. فإذا أضفنا أن وليم جيمس لا عقلاني، ويعطي

---

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٧٤ - ٧٧، والنصوص عن كتاب: William James, *Meaning of Truth* (New York: Longmans, Green, 1914), pp.150, 233, 191, 158 and 195.

للإرادة والانتباه الإرادي دور من يلتقط، بل ويخلق ويفسر الواقع، تكمل الذاتية».

ونضيف أن اميل برهييه يلاحظ ـ ما سبق أن ذكرناه ـ في النقد أعلاه، من أن جيمس يقدّم تفسيرين لمعنى التحقق أو الصدق: مطابقة الواقع، أي الوصول إلى المدرك الحسي، أو ما يلائم، ويقول برهييه إن الأول أساس موضوعي، والآخر، أي الحصول على الرضا، ذاتي. وهذا صحيح، وينتهي برهييه إلى أن التعريف الثاني لمعيار الصدق وهو: ما ينتج الرّضا، أقرب إلى روح جيمس المتدينة وميله إلى العمل، وتغليب الإرادة على الموضوعية(١١٣).

ويرى ناقدون كثيرون أن الفلسفة العملية لا يمكن أن تجعل الحقيقة مجرد توافق بين الفكر والواقع، لأن نزعتها التجريبية تجعل الحقيقة أو الواقع كامناً في الاحساس، والمفهوم أو التصور هو خلاصة تحكمية للتجربة الحسيّة، أي التصور ذاتي صرف، فلم يعد من مقياس لواقعيته، أي لصدقه، سوى النظر إلى نتائجه، أي نجاحه أو فشله(١١٤).

ط ـ يوجّه نقد آخر مهمّ مفاده أن جيمس خلط بين الفكرة أو التصور والقضية، ونسي أن الصدق يقال للقضية لا للفكرة أو التصور. فإذا قلنا: بياض. أو قلنا: الله. فهذا كلام لا يتضمن حكماً، بل هو قابل لأن يكون صواباً أو خطأ، صدقاً أو غير صدق إذا وضعناه في قضية، أو اعتقاد، أو خبر، كأن نقول: الله موجود، الثوب أبيض، وهكذا(١١٥).

ي ـ لا يحفل وليم جيمس بالتحقق الممكن، ما معنى هذا؟ قال جيمس بالتحقق من الفكرة بالاستناد إلى التحقيق الراهن فقط، سواء كان هذا التحقيق مباشراً، مثل التحقق من وجود هذا الكرسي، أو غير مباشر مثل وجود اليابان عند مَنْ لم يرها بالعين أو لم يزرها. لكن جيمس أهمل التحقق الممكن، أي في المستقبل عن طريق تقدّم العلم مثلاً، بحيث نستطيع أن نتحقق من صدق أو عدم صدق القول بأن الوجه الآخر من القمر فيه جبال ووديان، لاحقاً، بينما لا نستطيعه الآن. ويصل زيدان من هذا إلى أن جيمس ذاتي، وأن منهجه يقوم على قاعدة ذاتية، فنزعته غير علمية، والعلم الحديث لم يعد يتمسك بضرورة الإدراك الحسيّ المباشر، فقد توجد أشياء لا يمكن رؤيتها رؤية حسية مباشرة، مثل

---

(١١٣) زيدان، المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(١١٤) إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص ٣٧.

(١١٥) زيدان، المصدر نفسه، ص ٨٢.

الالكترونات والبروتونات، فهذه معرفتنا لها مستنتجة في آثارها(١١٦).

وقد رأينا أن رسل أشار إلى مثل هذا النقد، لكن يلوح لي أنه لا رسل ولا زيدان استغلاّ هذا النقد ووصلا منه إلى نتيجة أهم، ربما تقوّض كل مذهب جيمس، كيف؟ أسأل: لماذا قال رسل بإرادة الاعتقاد، ولماذا اهتم بالنتائج العملية لقبول فكرة على أنها حقيقيّة أم كاذبة؟ الجواب: لأنه قال إن أموراً كثيرة لا يمكن البت في أمرها لا سلباً ولا إيجاباً، مثلاً: المادية والمثالية، الله موجود، الله غير موجود، وهكذا. ولما كنا لا بد أن نعمل، فلا مجال للانتظار، بل علينا أن نعتقد بواحد منها الخ. كما سبق.

الآن أقول: هل صحيح أن هذه الأمور، وكل أمور العلم مثل وجود المادة، السببية الخ، وكذلك الأمور الحياتية والاجتماعية المختلف فيها عبر العصور، إذا كان لا يمكن البت فيها الآن بشكل قاطع، فلن يمكن البت فيها في المستقبل؟ وعليه يمكن الانتظار أو تعليق الحكم، والسلوك وفقاً لاحتمال ثالث: هو عدم البت في أي منها، مع السلوك وفقاً لما تقتضيه الحياة، ويمكن للقارئ الرجوع إلى أمثلة رسل في كتابه **تاريخ الفلسفة الغربية**، وفي كلامه عن البراغماتية ضمن مقاله عن فلسفة القرن العشرين(١١٧).

ك ـ تهمة أخرى أن وليم جيمس والبراغماتية، بناء على معنى الصدق عنده، تتجاهل مشاكل الفلسفة النظرية، وأنها تسعى جهدها لبناء نظرية في العمل والحياة، وأن غايتها هي تكيّفنا مع الواقع فحسب. ومستند هذه التهمة هي جعل كلمة «عملي» (practical) عند جيمس مقابلة، أو كضد لكلمة «نظري» (theoretic)؛ كما أن نتائج المذهب، بصرف النظر عن نيّات صاحبه ومنشئه، فُهمت لدى الشعب الأمركي فهماً متصلاً بحياته اليومية، أي بمعنى النفع والتطبيق العملي، وما يتصل بالعيش، والإنتاج، لدرجة أن بيرس تخلصاً من هذا الفهم الضيّق لكلمة «عملي» اخترع اسماً آخر للمذهب البراغماتي، أو قل لبراغميته، هو «البرغماتسيسزم» (pragmaticism) بدلاً من (pragmatism). ويرى زيدان أن مجرد إنشاء جيمس لنظرية في الحقيقة وإرادة الاعتقاد وفلسفة الدين وفي الأخلاق والحرية هو خير رد ضد هذه التهمة، وان جيمس أنكر الفلسفة «التأملية» (speculative)، لكنه لم ينكر الفلسفة النظرية(١١٨).

وفي اعتقادي أن هذا الرد غير نافع: المقصود من التهمة أن جيمس لم يصل

---

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(١١٧) رسل: **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص ٤٦٤ وما بعدها، و«فلسفة القرن العشرين،» ص ١٧.

(١١٨) زيدان، المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ٨١.

إلى أطروحاته السابقة عن إرادة الاعتقاد، ومعنى الصدق، وحرية إرادة الإنسان، ونقض الجبرية، والتشكيك في العلّية، ووجود الله أو عدم وجوده، وما إلى ذلك من مشكلات الفلسفة، إلى مناقشات عقلية وتعامل جزئي مع أطروحات الخصوم والأنصار، وإنما اكتفى بإعلان أن العقل لا يستطيع البت بيقين، وأن هذه الأطروحات أو المشكلات عولجت معالجات لفظية وغير ممكنة البت، فلنلجأ إلى الاعتقاد، وترجيح أحد رأيين في كل قضية، وهكذا على أساس أي فرض من اثنين متكاملين أفيد للإنسان عملياً الى آخر ما عرفناه في ما تقدم. لذلك يقول جون لويس عن وليم جيمس وبرغسون (وغالباً يعالجان معاً، أي جيمس بعد برغسون، في كتب تأريخ الفلسفة)، ما يلي: «إن اللاعقلية عند برغسون ووليم جيمس تعتبر أبرز ردّ فعل ضد المثالية من الطراز الميتافيزيقي. كان برغسون وجيمس كاتبين يمتازان بمقدرة كبيرة على الاقناع، وبمهارة أدبية، ولكنهما كانا فيلسوفين ضعيفين. والحق أننا لا نكاد نجد عندهما تلك الدقة في الحجاج، والتركيبات المصنوعة بحرص، والعناية الفائقة بالتماسك المنطقي، وهي الخصائص التي امتاز بها كبار المثاليين. إنهما مفكران سفسطائيان، غير ثابتين، لا يعرفان الدقة، وإن كانت كتاباتهما لامعة. ومع ذلك، فإنّ لديهما قضية، وهما يساهمان بشيء إيجابي في الفكر المعاصر؛ ولكن لا يمكن تفادي القول بأنهما ينشران الغموض أكثر مما ينشران النور على وجه العموم»(١١٩).

ل ـ وهذا نقد ممتاز، ربما ألمحنا إلى بعض أجزائه في ما تقدّم، لكننا نضعه هنا مكتملاً على لسان يوسف كرم وجون لويس. يقول يوسف كرم: «عند جيمس الحقيقة مطابقة الأشياء لمنفعتنا، لا مطابقة الفكر للأشياء، وبحيث ينعكس موقف سبنسر وجميع أصحاب التطور السابقين فيقال: إن التطور نتيجة فعل الكائن الحيّ (وبالأخص الإنسان) في الطبيعة لا نتيجة فعل الطبيعة في الكائن الحيّ، وإن الحقائق مخترعات شكّلت الأشياء، وتأصّلت في العقول، لا أنها آثار الأشياء في العقول. وقد وجد جيمس مثالاً على رأيه وتأييداً له في بناء النظرية العلمية للعهد الأخير، إذ انها تبدو في شكلها الرياضي وكأنها محض اختراع، حتى ليفسر العلماء المسألة الواحدة بنظريات مختلفة، ولا يجدون في ذلك حرجاً لاتفاقهم على أن كل الغرض من النظرية استخدام الطبيعة ليس غير. ولكن هذا لا يصدق إلا على نظريات علم الطبيعة لبساطة المادة، وكثرة الإمكانات في تنوع الحركة، أما في علم الحياة وعلم النفس وعلم الاجتماع حيث الموضوع أخصّ وأعقد، فلا بدّ من ملاحظة الأشياء أنفسها لأجل معرفتها، وأيّاً كان نصيب الاختراع في النظريات الطبيعية فلا جدال في أن واضعيها يراعون الظواهر ويحرصون على أن تتفق معها. والظواهر أمور حقيقية وليست اختراعاً. بل إن نجاح النظرية معناه امتحانها بشيء مستقلّ عنها، وإلا لنجحت أية نظرية وأفادت في العمل أية وسيلة. فالحقيقة مطابقة الفكر للوجود، أما العمل فإنه يبيّن الحقيقة ولا يكونها»(١٢٠).

---

(١١٩) لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص٢٥٧.

(١٢٠) كرم، **تأريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

ويمكن اكمال نقد يوسف كرم أو إضاءته بنقد مماثل عند آخرين.

يقول جون لويس ان البراغماتية «في حقيقة الأمر نوع من الفلسفة التجريبية الساذجة التي لا تعنى بالنفاذ إلى ما هو أبعد من أحداث البيئة البيّنة، مكتفية بتناولها بطريقة مناسبة، ومن ثم فهي تشكك في كل نظرية أساسية، سواء في العلم أو في الفلسفة أو في الاجتماع. والآن ليس هناك سيطرة حقيقية على العالم ما لم ننفذ إلى الحقيقة وراء الظواهر. إن العجز عن تحقيق ذلك معناه الانتهازية بكل وضوح، ومعناه بشكل أقل وضوحاً قبول الأشياء كما هي... إن هذا التحلل في المبدأ، الناتج من عدم وجود نظرية أساسية، (هو) كارثة خطيرة،... ووايتهيد على حق إذ يقول: (إن الإنسانية تستطيع أن تزدهر في المراحل الدنيا من الحياة بواسطة لمحات بربرية [يقصد مواقف بسيطة ساذجة] من الفكر فحسب. ولكن عندما تبلغ المدنية ذروتها، فإن عدم وجود فلسفة منسقة للحياة تكون منتشرة في الجماعة كلها يؤدي إلى الانهيار والملل وتراخي الجهد). إن أي هجوم على الفكر المنهجي معناه خيانة للمدنية. وهذا [يستمر جون لويس] هو شأن البراغماتية في حقيقة الأمر. وربما كان هذا الحكم قاسياً بالنسبة إلى رجل جدير بالاحترام وبالنسبة إلى عقيدة لم تفقد تأثيرها على المفكرين، ولكن علينا ألاّ نحكم على الناس على أساس نياتهم، بل على أساس نتائج أعمالهم وكلماتهم، والحق أن الفلسفات المتكاسلة، الخداعة، التي لا تعدو أن تكون انعكاسات لاتجاهات إلى التحلل والفوضى، هي التي تعمل على التعجيل بعملية الانهيار...»(١٢١).

٢ ـ نقد آراء وليم جيمس في إرادة الاعتقاد وفلسفة الدين والحرية والأخلاق

في ما تقدّم انتقادات ربما تكون كافية لنقد آراء وليم جيمس في حقل الدين والاعتقاد، وإرادة الاعتقاد والأخلاق، إلاّ أن وضع الأمور بشكل واضح، يقتضي تقديم انتقادات، بعضها تطبيق للانتقادات السابقة في حقل آرائه الاجتماعية والأخلاقية، وبعضها ـ أي الانتقادات ـ خاصة بهذا الحقل، وفي ما يلي هذه الانتقادات:

أ ـ على أساس مقياس النجاح والملائم والمرضي يكون فهم جيمس للتاريخ والأخلاق والحياة الاجتماعية فهماً ذاتياً. إن التطبيق العملي يبقى، في نهاية المطاف، المعيار الوحيد للحقيقة، لكن خطر هذه النظرية يكمن في أنها، **أولاً**، تسحب المنفعة على محتوى اليقين كله، **ثانياً**، في أنها تقيم حاجزاً بين المعرفة والمساعي الناجحة. إن مساعي الناس تتكلل عادة، بالنجاح، إذا اعتمدت على معرفة يقينية للأشياء وللظواهر التي نتعامل معها. أمّا البراغماتيون فيهتمون بشيء واحد ـ بمنفعة الأفكار والنظريات من دون أن يكلفوا أنفسهم عناء الإجابة عن السؤال: كيف أمكن لهذه الأفكار أن تجلب لنا المنفعة. بهذا الصدد أشار لينين إلى أن نجاح الناس في حياتهم العملية برهان على مطابقة تصوراتنا لطبيعة الأشياء

---

(١٢١) لويس، المصدر نفسه، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

الموضوعية، التي ندركها بحواسنا. أما بالنسبة إلى «الانفرادي» (solipsist) (المثالي الذاتي ـ البراغماتي)، فإن «النجاح» هو كل ما يلزم لي في نشاطي العملي.

والبراغماتية، في نظريتها عن «الممارسة» (praxis) تبقى أسيرة الفهم الذاتي المحض من جهة، والنشاط الفردي من جهة أخرى. الممارسة عندها تحقيقٌ لأهداف الفرد ورغباته، وليست تعبيراً عن مجمل فعاليات الناس الإنتاجية ونشاطاتهم الهادفة لتحويل الواقع المحيط ليصبح أكثر استجابة لمتطلباتهم. لقد وسع جيمس دائرة أفكارة البراغماتية بحيث تشمل العلاقات الاجتماعية أيضاً. إن الحياة الاجتماعية، عنده، ليست إلاّ تيّاراً من التجربة في إطار من الفهم المثالي الذاتي، وهكذا لا يخضع الإنسان، في تصرفاته، لأية ضرورة موضوعية. إنه حرّ في اعتماد هذا السلوك أو ذاك، في تبنّي هذه المثل الأخلاقية أو تلك، في اعتناق هذه المعتقدات أو غيرها. إن الوصية الأخلاقية الوحيدة، التي تنبع من الآراء البراغماتية، هي: «اعمل ما يثاب عليه»، ما يعطي نفعاً، وربما ما يعطي نقوداً على الأقل بالنسبة إلى ما يفهمه الفرد الأمريكي العادي.

يمضي جيمس بآرائه الفردية الإرادية عن الأخلاق ليصل بها إلى مذهب التحسين «التفاؤلي» (meliorism). فهو يؤمن بإمكانية الإصلاح التدريجي، للعالم، أو للأفراد، كل على حدة. لقد أعطى جيمس الأساس النظري للأسطورة الأمريكية عن تكافؤ الفرص (بإمكان كل أمريكي أن يصبح مليونيراً!) حين يقول بأن النجاح في الحياة ـ وعلى الرغم من كل التفاوت المتعدّد الأشكال بين الناس في المال والثقافة. . . الخ ـ رهن بسعي الفرد وإرادته. إن كل إنسان يصنع سعادته بنفسه، ويستطيع بلوغها إذا أحسن استخدام الإمكانات المتوفرة لديه.

وينفي جيمس أية قوانين تحكم سير التاريخ، و«يبرهن» على عجز العلم عن التنبؤ بآفاقه. كذلك يدافع جيمس عن نظرية «النخبة» (elite)، التي تقول بأن «التاريخ ليس من إبداع الجماهير الشعبية، وإنما هو من صنع الرجال العظماء الذين يقودون الناس، كما يقود الراعي القطيع»(١٢٢).

ب ـ كتطبيق لنقدنا الجامع أعلاه، نذكر موقف جيمس من الشر. ليس المهم أن نعرف ما مصدر الشر، بل كيف نواجهه. ولكن كيف نقضي عليه إذا لم يكن على أساس فهم أسبابه، وطبيعته، ووجوده، وكذلك تغييره؟ كل هذا تابع لقوانين وأسباب، ولجانب موضوعي، فهو ليس ذاتياً متعلقاً برغباتنا. إن أي علاج أو مقاومة للشرور بأشكالها المتعددة، لن يثمر إذا لم نشخّصها، ونتحرى أسبابها. وهنا

---

(١٢٢) يافتيشوك [وآخرون]، **موجز تاريخ الفلسفة**، ج ٣، ص ٣٣٦ ـ ٣٥٥.

يجب علينا ألا ننسى أن خطأ جيمس هنا مُتأتٍّ من النظرة الفردية النفسية للشر، وكأن المسألة تتعلق بذواتنا.

وكتطبيق آخر يطرح مفهومه للحرية الإنسانية، كما أوضحنا، مسلّمة أن الإنسان حرّ الإرادة كمصادرة، لا يمكن إثباتها لا ميتافيزيقياً ولا من جهة علم النفس. وهو يرى الحرية حجر الأساس في كل بنائه لفلسفته في تعددية العالم، وفلسفة الدين ومحدودية الله، وعدم اكتمال صنع العالم... الخ. يتكلم جيمس عن امكانات مفتوحة، للإنسان دور فيها ـ كما شرحنا ـ على أساس مذهبه السيكولوجي الإرادي. والسؤال: هل الإمكانات تتحقق عشوائياً، وبحسب رغباتنا، وهي رغبات فرد، لا جماعة، وحتى لو كانت جماعية فإنها لن تتحقق إلا بفهم موضوعي للواقع الطبيعي والاجتماعي والكوني، وللأسباب، وللحاضر، وللماضي، وبالتالي لإمكانات المستقبل؟ يرفض جيمس مقولة سبينوزا «الحرية فهم الضرورة» أو «وعي الضرورة». مثلاً لا نتخلص من المرض إلاّ بفهم أسبابه وعلاجها، لكن جيمس يجعل رغباتنا هي كل شيء، رغباتنا تضغط على عقولنا في اختيار نوع الممكنات، أي أن الانتباه عند جيمس ـ كما أوضحنا ـ موجّه بالإرادة، لكن الإرادة ليست موجهة بموضوعية ما حولنا وتدبّر ما حولنا.

ج ـ يقول جيمس إن العالم مَرِن، وهو هنا يسقط آراءه في مرونة النفس الإنسانية على العالم. وسواء كان العالم مرناً، ناقصاً، يقبل التغير أم لا يقبله، فإن السؤال المهم الذي نحبّ أن نوجهه إلى جيمس هو: لماذا لا نعالج إمكانات العالم ومرونته باللاعلم وبالشعوذات؟ يقول العالم يضطرب بالفوضى والصدفة فيستلزم وجود الإنسان وحريته وتدخله وتغيير العالم، هذا حسن، ولكن لماذا لا يكون هذا التدخّل إلاّ بتجاهل موضوعية العالم وقوانينه، وإلاّ بالاعتقادات غير المبرّرة والفروض غير المعقولة، والتي سندها الوحيد الفائدة؟

د ـ ونأتي الآن إلى مذهب جيمس في «إرادة الاعتقاد»؛ يقول برتراند رسل:

«والأخيرة ـ أي إرادة الاعتقاد ـ بوجه خاص، تلوح لي مستهدفة تزويدنا بدفاع مقبول في ظاهره ولكنه سفسطائي، عن بعض العقائد الدينية، وهو فضلاً عن ذلك دفاع، لا يسع مؤمناً أن يتقبله بجميع قلبه»[١٢٣].

ويستند جيمس على أننا مضطرون عملياً في معظم الأحيان لاتخاذ موقف لا توجد أسس نظرية وبنيات نظرية وأدلة لاتخاذه، وهذا في جوهره هو موقف «روسو» في «كاهن سافوي»، بتطوير جديد مفاده أن الحقيقة تنتج فعلاً مجزياً، فإذا

---

(١٢٣) رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ص ٤٦٩ إلا أنني وجدت ترجمته ضعيفة فآثرت أن أرجع إلى النسخة الانكليزية في ما يلي من عودة إلى رسل.

كان فرض وجود الله يؤدي إلى فائدة ورضى فهو صادق، ومثل ذلك اعتقادنا بقوى عليا، طالما أن مثل هذا الاعتقاد يساعدنا على إنقاذ العالم وجعله أمثل.

ويردّ رسل: في هذه النظرية صعوبات عقلية كثيرة. فهي تفترض أن الاعتقاد يكون صادقاً حين ينتج أثراً مفيداً وملائماً عملياً، لكن إذا كان هذا التعريف نفسه ليس مفيداً، فهو مرفوض طبقاً للقاعدة نفسها. أما إذا كان مفيداً، فالصحيح هو أن علينا أن نعرف ما هو الاعتقاد المفيد، وما هو الاعتقاد الخيّر وما هو الملائم. وهذا **أولاً**. ومن ثمّ، ما هي آثار هذا الاعتقاد أو ذاك؟ وهذا **ثانياً**. أي يجب أن نعرف هذه الأشياء على أساس آخر غير النفع، قبل أن نعرف أنه صادق أو غير صادق على أساس النفع، خذ على سبيل المثال أنك تريد معرفة وقت عبور «كولومبوس» الأطلنطي، هل هو سنة ١٤٩٢؟ بحسب مبدأ جيمس، ليس عليك أن ترجع إلى كتاب، بل أن تسأل ما هي الآثار لو قلت إنه سنة ١٤٩٢، أو ١٤٩١، أو ١٤٩٣؟ وسوف تجد صعوبة عندئذ في الاختيار طالما أنه تتساوى الآثار أمام جميع هذه الفروض اللهم إلا إذا كنت في مسابقة مع آخرين، أما من الناحية الأخلاقية فالصعوبة أكبر.

ويلاحظ رسل أن هذا ليس نهاية المتاعب، ذلك أن كولومبوس سيكون أبحر في كل هذه السنين وفي أية سنة أخرى تفرضها، طالما أنه لا يترتب فارق مهم من اعتقادك بعبورٍ في أي من السنين.

وثمة صعوبة أخرى. افرض أنني أقول بوجود شخص مثل كولومبوس، فكل إنسان سيوافق على صدق قولي، لماذا؟ لأن ثمة إنساناً من لحم ودم هو الذي عاش منذ (٤٥٠ سنة) خلت، وباختصار لأن قولي يستند إلى ما يعلّله، وليس بسبب آثاره وفائدته، لكن ربط صحة قول أو معتقد بآثاره وفائدته يوصلنا إلى نتيجة عجب، مثل إنه قد يحدث أن (أ) صادقة، بمعنى لها نفع، على الرغم من أنها أي (أ) غير موجودة، في الواقع، مثال ذلك أن «سانتا كلوز» فكرة مفيدة بمعنى الكلمة، فسانتا كلوز موجود، لكن كلنا يعرف أنه فرض مرتبط بالأطفال وهدايا عيد الميلاد، لا أكثر، أي غير موجود. ومثل ذلك قول جيمس عن الله، إنه إذا كان فرض وجود الله يؤدي إلى نتائج مفيدة وملائمة عملياً وسلوكياً فالله موجود، لكن قول جيمس هذا يغفل ببساطة ما إذا كان الله موجوداً فعلاً في الملأ الأعلى، ولا يعتبر ذلك مسألة مهمة. الله مهندس الكون ينسى هنا، وكل ما يُذكر هو الاعتقاد أو الافتراض، وما قد يتولد منه من فوائد وسلوك، فلا عجب إذا كان البابا يدين الدفاع البراغماتي عن الدين.

يضيف رسل: إن الفارق أساسي بين نظرة جيمس هذه إلى الدين وبين نظرة

المتدينين العاديين. جيمس يهمه الدين كظاهرة إنسانية، ويبدي اهتماماً ضئيلاً بموضوعات الدين أو موجودات الدين. هو يريد أن يكون الناس سعداء، فإذا كان الاعتقاد في الله يجعلهم سعداء، فهذا يكفي، وهذا بحسب رأينا ـ والمتكلّم رسل ـ نزعة للخير وليس فلسفة. وهذا القول لا يرضي قناعة الإنسان الذي يرغب في معبود يتعبده، ولا يفيده أن يقول: «إذا آمنت بالله سأكون سعيداً»، وإنما يرضيه ويقنعه أن يقول: «إنني أومن بالله، ومن ثم فأنا سعيد». وحين يؤمن المؤمن بالله، فهو يؤمن به كما يؤمن بوجود روزفلت أو تشرشل أو هتلر، فالله عنده كائن واقعي، وليس مجرد فكرة إنسانية لها آثار معينة مفيدة أو خيّرة. واضح أنني لو قلت: هتلر موجود، فلست أقصد ما ينتج من اعتقادي بوجود هتلر من نتائج جيدة أو غير جيدة، وعند المؤمن الحق يصدق هذا بالمثل على الله.

يضيف رسل: إن نظرية جيمس هي محاولة لتشييد بنيان معتقد فوقي على أسس من الشك، وهذه المحاولة شأنها شأن كل محاولة من هذا النوع، فإنها تقوم على أباطيل. ومع جيمس فإن أباطيله تنبع من محاولته تجاهل كل الحقائق مافوق البشرية. وهكذا فإن المثالية الذاتية الباركلية ممزوجة بالمذهب الشكي جعلته يضع الاعتقاد بالله بديلاً من الله نفسه، وأن الفرض وحده كاف ليفعل تماماً ويؤدي ما يؤديه وجود الله نفسه فعلاً. ولكن هذا ليس إلا شكلاً من أشكال جنون النزعة الذاتية التي هي خاصية معظم الفلسفة الحديثة(١٢٤).

ونجد هذا النقد بصور أخرى في أغلب من تناول جيمس ورأيه في حرية الاعتقاد، خذ مثلاً هذا النقد الواضح؛ يخطئ جيمس إذ ينسب إلى الاعتقاد طابعاً ذاتياً محضاً على النمط «الباركلي»، إذ الاعتقاد في جوهره إحالة للعقل إلى موضوع يعترف فيه أنه واقعي موضوعي مستقل، وإذاً فكل شك في موضوعية الاعتقاد من شأنه أن يهدّد نفسه، ولسنا نفهم كيف يمكن أن تكون إرادة الاعتقاد هي التي تكوّن ماهية الدين، بينما الدين في صميمه اعتقاد جازم، أي إيمان بوجود حقيقي هو فوق كل وجود، هو الله، أما إذا اعتبرنا الله من خلقنا كـ «افتراض»، فلن تكون له أية أهمية، وتخيّرنا للاعتقاد بحسب إرادتنا ليس من الاعتقاد في شيء(١٢٥).

وهناك نقد طريف يقلب الأمر على جيمس. جيمس يفترض أن افتراض موجود أعلى أو قوة غير منظورة روحية يبثّ فينا العزيمة، عكس افتراض وجود

(١٢٤) Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: George Allen and Unwin, 1961), pp. 770-773.

(١٢٥) إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص ٥٨.

المادة فقط. يقول يوسف كرم معارضاً: «ليس بصحيح أن المادية مثبطة للعزيمة، فإنها خليقة أن تنفخ في صدر المؤمن بها أعظم النشاط وأجرأ الإقدام لكي ينتهب من متاع الدنيا ما وسعه الانتهاب، وإذا كان صحيحاً أن فكرة الله والخلود منشطة، فعلى شرط أن يكون الله موجوداً وأن يكون إيماننا به معقولاً، وأما إذا لم يكن شيء من هذا، فالفكرة وهم وخداع وخيبة مُرّة، والأخذ بها وقوع في «دور» لعل كتب المنطق لم تذكر أبدع منه إذ إنها تريدنا على أن نعتقد بالله وبالخلود، لأن هذا الاعتقاد مفيد، والفائدة المرجوّة منه لا تتحقق إلاّ بوجود الله وبالخلود»(١٢٦).

هـ ـ وما دمنا في صدد انتقاد إرادة الاعتقاد، فإنه مما يثير العجب وسوء الظن بجيمس قوله إنه ليس المهم أصل التجارب الدينية، بل معرفة النتيجة التي أفضت إليها، كما سبق وأوضحنا، ولكن هل هذا قول سليم؟ لا بد من التمييز بين التجارب، «فإنّ منها الصادق ومنها الكاذب، وجيمس لا يدلّ على محك للتمييز، بل يقبل كل تجربة، ويعدّ استحضار الأرواح تجربة قاطعة، ثم نقول: إذا كانت المعتقدات الميتافيزيقية ثابتة بالتجربة، فما وجه الحاجة إلى البراغماتزم؟ إن التجربة تقطع قول كل منكر وتغني عن المحاجّة، فَعَجُز المذهب ينقض صدره»(١٢٧).

و ـ ومن الواجب عليّ أن أذكر ان ما وصل إليه وليم جيمس من إله محدود، عاجز، محدود العلم، تابع للزمان، يستعين بنا لتحسين العالم، ويشاركه آخرون حتى وآلهة، الخ مما تقدّم، هو مما لا يرضي أحداً؛ كتب أحد أصدقائه إليه قائلاً: «... تباً لي إذا أسميت ذلك عقيدة، ملعون أنا إذا أسميت ذلك عقيدة... أعتقد بصدق أن النظام الروماني يحتوي بياناً أحسن للحق الروحي من هذه الرمية المتهيبة. إن المسألة مسألة وضوح وجلاء التعبير...»(١٢٨).

بالإضافة إلى أن الدين من دون هوية، وعبادات وطقوس، وقيم تخصّه، ليس ديناً، وجيمس يغفل عن كل هذا. إنه دين بلا دين(١٢٩). ولهذا نجد سانتايانا يقول بقسوة، لكنها صحيحة: «لم يكن ـ أي جيمس ـ يؤمن حقيقة؛ كان يؤمن بأنه يحق للإنسان أن يؤمن بأنه يمكن أن يكون على حق لو آمن»(١٣٠).

ز ـ ونأتي الآن إلى انتقادات أخرى لآراء جيمس في الأخلاق والحرية: ما

---

(١٢٦) كرم، **تأريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٤٢٣.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٣ ـ ٤٢٤؛ وقد سبق ذكر نقاد آخرين عن لا عقلانية جيمس، ويفصّل جون لويس هذا، ويضيف أن كل عقيدة تصبح صحيحة حتى لو كانت عبادة الشيطان أو السحر الأسود، ما زال أصحابها يعتقدون أنها نافعة. لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٧١.

(١٢٨) بيري، **أفكار وشخصية وليام جيمس**، فصل «إرادة الاعتقاد،» ص ٢٩٤.

(١٢٩) إبراهيم، **دراسات في الفلسفة المعاصرة**، ص ١٥٩.

(١٣٠) لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٧١.

تقدم فيه انتقادات لآراءٍ له في حرية الإرادة والأخلاق، ونضيف أخرى، إذ يلاحظ رسل أن الأخلاق التي تنجم عن نظرية جيمس البراغماتية هي أخلاق شاذة للغاية. يقول جيمس: «أعتقد في الحقيقة، واجتنب الخطأ. والحقيقة والخطأ بمعنى واحد، أي أن أتمسك بفرض وأعمل بموجبه، بدلاً من تعليق الحكم. على هذا الأساس يضرب رسل هذا المثال ليدلل على شذوذ هذا المنهج. لنفرض أنني التقيت بغريب في قطار، وسألت نفسي: هل اسمهُ إينزر؟ ممكن أن أسلّم بأني لا أعرف اسمه، فلن أستطيع الوصول إلى احتمال أنه إينزر، ولكن الاحتمال الأكثر إيجابية هو أن أقرر أن هذا هو اسمه، أعني أن هذا الاعتقاد سيفتح الباب لي لإمكانية أن يكون هذا اسمه». وبالتالي فإن جيمس يرى أن هذا الأمل أفضل على الرغم من أنه ربما سيكون خادعاً. لكن يقول رسل: ماذا ستكون النتيجة؟ ستكون أنه طالما أنني قررت أن أطرق هذا السبيل المفتوح، فإنني من الأفضل لي كموقف إيجابي أن أعتقد بأن هذا اسم كل غريب أقابله.

ومؤدى رسل هو أن يبين أن جيمس لا يعطي احتمالات، بل الأمر دائماً عنده: اما... أو لا، اما اعتقاد تامّ واما عدم اعتقاد تام، ولا حالات واحتمالات وسطى. مثلاً إذا كنت أبحث عن كتاب في رفوف مكتبتي، فإنني لا أنطلق من اعتقاد تام، ولا من اعتقاد مضاد تام، بأن الكتاب موجود أو غير موجود. ما أفعله ـ يقول رسل ـ هو أنني أقول: قد يكون في هذا الرف، وأشرع أبحث عنه في هذا الرف، لكنني لا أتيقن أنه في هذا الرف، حتى أراه في الرف، وعليه فنحن عادة نفعل استناداً إلى فروض، ولكن ليس دائماً استناداً إلى يقينيات، لكننا عندما نسلك استناداً إلى فرض، فإننا نُبقي عيوننا مفتوحة حتى نجد بيّنة نتيقّن بها أنه فرض صحيح. وهذا هو حكم الإدراك السليم، وهذا ما تفعله إجراءات المحاكم أيضاً(١٣١).

ح ـ وهذا نقد آخر لأخلاقياته. يقول يوسف كرم: «العمل يبيّن الحقيقة ولا يكونها. والأمر واضح أيضاً في المسائل الخلقية التي تصدر الآراء فيها عن نزعتين، إحداهما النزعة الحسية والأخرى النزعة الروحية، فتحتمل عملين، أحدهما اللذة والآخر الواجب: فأي عمل يقصدون ـ أي البراغماتيون ـ وأية منفعة يريدون؟ إنهم يجيبون: المنفعة العليا! فنسألهم: بأي حق ترتبون المنافع وتخضعون بعضها لبعض وأنتم تزدرون النظر وتنكرون أن يكون للأشياء حقائق وقيم؟ وما قيمة المنافع العليا بإزاء المنافع السفلى ونحن نعيش في عالم مادي مغاير للفضيلة، فلا الطبيعة فاضلة أو مطابقة للفضيلة بالذات، ولا الفضيلة موجهة بالذات للنجاح في وسط الطبيعة، والموت في آخر الأمر واقف بالمرصاد قد يبدد المنافع جميعاً»(١٣٢).

(١٣١) Russell, *History of Western Philosophy*, pp. 268 - 270.

(١٣٢) كرم، **تأريخ الفلسفة الحديثة**، ص ٤٢٣.

يلاحظ جون لويس أن جيمس بدأ من محاولة التخلص من المثالية المطلقة والمذهب العقلي المستند إلى بناء نظم فكرية تقوم على التجريدات المنطقية والأحكام القبْلية الجاهزة، لكنه وقع في التخبط، بحيث شكّل رجعة إلى الوراء. كيف؟ إنه سخر من الكون الجاهز المتحجّر، الذي قالت به المثالية المطلقة، وقال انه عالم ليس فيه إمكان، عالم تسوده الجبرية القاتلة. هنا يكمن مفتاح فلسفته. كان قد استشعر حرجاً عميقاً أيام شبابه من جراء الجبرية التي التقى بها بوصفه عالماً في علم النفس الفسيولوجي، وأدرك أن هذه الجبرية عينها تكمن في فلسفة الاطلاق المتراخية القائلة بوجود كون منتهٍ تماماً. كيف يجد الحرية إذاً؟ إنه يجدها في تأكيده العنيف بأن الكون ليس نظاماً على الإطلاق، بل كثرة من الأحداث المتباينة التي لا تكاد تربطها علاقات متبادلة، والتي تحدد نفسها بنفسها. قال جيمس: إن الكون عملية كبرى ممكنة الوجود. وهو يؤكد الكثرة الجوهرية في مقابل الوحدة التي قالت بها كل من الفلسفة التقليدية، والصورة العلمية للعالم، فالأجزاء أهم من الكل عنده. إن فلسفة جيمس فلسفة فسيفسائية، فلسفة عدم تناسق، فلسفة أحداث اختيارية متخبطة، غير مستمرة، زاحفة، متشابكة، ملوّثة، مؤلمة، جزئية، نحن هنا بكل وضوح أمام الفيلسوف التجريبي الذي يشدّنا إلى الوراء، من العقلية المجردة إلى العيني، أياً كان الثمن؛ ولكنه أسوة بهم جميعاً، لا يريد أن يفهم درس كانْت. إنه «قبل الكون» ومن هنا ظن أنه حرّ في التصرف فيه كما يشاء، من الناحية العملية، فالعالم ليس شيئاً يمكن تنظيره، ولكنه شيء يجب معالجته[١٣٣].

ي ـ وكما سبق أن أوضحنا عن كريسون، إن معظم تيارات الفلسفة المعاصرة، ومنها البراغماتية، تتوجّه إلى نقض «الحتمية» أو «التقييدية»، أو قل القوانين العلمية الموضوعية، والاعتراف بموضوعية الكون والأشياء وبموضوعية المعرفة والمعالجة العلمية على أسس وطيدة، وفي داخل هذه الفلسفات هاجس مستور، ومعلن أحياناً لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، من الأفكار والقيم والتصورات القديمة، والتي حسبت هذه الفلسفات أن العلم يقضي عليها[١٣٤]. «ومن هنا أمكن القول ـ قول البراغماتية، على الأقل عند جيمس وفلسفات أخرى معاصرة ـ بأن العلم هو في الواقع منبع نزعة الشر المادية المسؤولة عن الحرب والصراع الاجتماعي والطمع والقسوة والشهوانية، فهو الذي قضى على القيم جميعها وعلى كل احترام للإنسان «الذي لا يعدو أن يكون حيواناً مفكراً (أي نعم)» وعلى المعايير الأخلاقية كافة؛ ربما كان للعلم بعض الفائدة على أسس براغماتية، لذلك فهو يبرز ليعمل على تقدم

---

(١٣٣) لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٦٦.

(١٣٤) اندريه كريسون، **تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث**، ترجمة نهاد رضا (بيروت: عويدات، [١٩٦٢])، ص ٣٩٥.

التكنيك والأسلحة، وفي الوقت نفسه لا يمكن أن نثق به من حيث الجوهر، بحيث يُرفض تماماً بوصفه الوسيلة التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحكّم في الطبيعة، والصحة والمجتمع ذاته... وإذا كان مثل هذا الهجوم على العلم يجد تأييداً فلسفياً، فلعل السبب في خوفهم منه إنما يكمن في أنه، في تطبيقه الشامل، منبعٌ لأخلاق عقلية إنسانية ونقد جذري للمجتمع القائم، مما يضعه في صراع حاد مع الموقف الراهن.

إن المحافظة على النظام المعاصر ـ طبعاً النظام الرأسمالي ممثلاً في أمريكا على وجه الخصوص ـ تقتضي أخلاقاً استبدادية وديانة صوفية ونوراً أقل لا أكثر، ولا عقل بدلاً من العقل، وحماسة وأحكاماً قبلية (إرادية، كيفية) بدلاً من البحث العلمي الهادئ...»(١٣٥).

ويستمر جون لويس قائلاً، وهو نص سبق إيراده، ونعيده ـ لأنه نقدي ومهم ـ «إن مذهب الكثرة [عند جيمس] يرجع إلى لايبنتز... إنه يعكس فردية القرن الثامن عشر، فردية آدم سميث وجون ويسلي، إنه جزء من الفردية المزقة التي سادت أمريكا في القرن التاسع عشر. إن أمريكا اليوم ليست فقط العالم غير المنظم لمصالح رجال الأعمال المتنافسة والأمم المتنافرة والحشود الغفيرة من البشر، كل منهم يسعى لتحقيق أهدافه الخاصة به، ولكنه أيضاً العالم المنعزل الذي يحيا فيه الفنّان والمفكر والروح المفردة، التي تتسم بقسط من البوهيمية، يجعلها لا تقبل تحمّل المسؤولية الاجتماعية، وبقسط من الاستقلالية يجعلها تعجز عن تحمّل النظام والرقابة والمهام الاجتماعية التي تتداخل في حريتها. هذا هو مذهب الكثرة. إن أي تحليل مناسب له، عليه أن يعرض لمسألة الفرد في المجتمع، والمجتمع بأسره يحاول أن يبيّن أن كثرية الأفراد المعزولين هي إنكار للواقع والعقل معاً، كما أنها الطريق المؤدي إلى الفوضى والغموض، شأنها في ذلك شأن المذهب التجريبي القائل بوجود أحداث منعزلة غير مفسَّرة بواسطة قانون عام»(١٣٦).

ك ـ ونأتي إلى نقد مباشر للبراغماتية، يجعلها تعبيراً مباشراً ليس عن الفردية، أو نتيجة لا بد منها للمذهب التجريبي وحسب، وإنما هي تعبير مدروس لطبيعة المجتمع الأمريكي ونظامه الرأسمالي، ولخدمة أغراض أرباب العمل، والفئة المسيطرة على الأوضاع في الولايات المتحدة.

لم أشأ أن أذكر هذا النقد في البداية، وأجّلته إلى ما بعد إجلاء للآراء البراغماتية وتوضيحها مفصلاً، كفلسفة لها مشروعية أن تعامل بموضوعية، ومن خلال أقوال ممثليها، حتى إذا تعرّف القارئ والمستمع عليها جيداً، أمكنه أن

---

(١٣٥) لويس، المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٥، يرى جون لويس أن جون ديوي يقترب من الاعتراف من موضوعية العالم مستقلاً عنا، وهو ليس فيلسوفاً تجريبياً، كما أنه واحدي وليس تكثري، وهو مثل لكل أشكال المثالية (إلى ص ٢٨١) وهذا عكس ما يراه آخرون، مثل: يافتيشوك [وآخرون]، **موجز تاريخ الفلسفة**، ج ٣، ص ٣٥٧ وما بعدها، وكورتغورث، **البراغماتية والفلسفة العلمية**، ص ٨٥ ـ ٢٠٣.

يشارك، أو لا يشارك، في النقد المباشر لارتباطاتها السياسية والايديولوجية، التي قد تكون في ذهن مؤسسيها فعلاً، وقد تكون استنتاجات، واستغلالاً عملته الدوائر الإمبريالية، واستخلصته، أو وجهته إلى مصلحة فكرها هي ومصالحها الطبقية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وفي كل الحقول الأخرى. ليس هناك أسهل من أن تتهم مَنْ يخالفك بأنه مرتبط بكذا أو كذا؛ وفي الحقيقة، لا توجد فكرة أو رأي فلسفي، يمكن أن يكون محمياً من الاستفادة منه لهذا الفريق أو ذاك. وبالنسبة إلى المصادر التي بحوزتي، لا أجد ناقداً حمل وجهة النظر التي تربط البراغماتية بالرأسمالية وخدمتها، وبأمريكا بالذات، حملها إلى نهاياتها القصوى، من دون أدنى تحفظ إلا الفيلسوف الانكليزي كورتغورث، وفي ما يلي تلخيص مركز جداً لكتابه الذي كرسه في هذا المجال، متخذاً من جون ديوي على وجه التحديد الهدف لتسليط سهامه ونقده.

يبدأ كورتغورث ببيان أن براغماتية وليم جيمس والبراغماتية كلها هي نوع من أنواع المثالية الذاتية، هي تطوير لآراء باركلي، باتجاه تأكيد على «العمل». وشرح ذلك أن البراغماتية شأنها شأن كل مثالية ذاتية، لا تقرّ بوجود شيء خارج خبرتنا، أي خارج احساساتنا، بعكس ما يراه الفيلسوف الوضعي والعقل السليم، أي إنكار موضوعية الأشياء والموجودات الخارجية من حولنا، لكن البراغماتية تفهم من الخبرة أو التجربة، التجربة العملية. والخبرة ليست مجرد تيار من الانطباعات الحسية، بل تيار من النتائج المجربة، فإذا فسّر باركلي القول بأن هناك طاولة في مكتبي، بمعنى «لو كنت في مكتبي لربما أدركتها»، فإن البراغماتي يود أن يقول، وهو أكثر عملية من باركلي: «لو كنت في مكتبي لما أدركت فقط طاولتي، بل لجلست إليها، وكتبت بحثاً في الفلسفة فوقها، يكسب لي منصباً علمياً، أو جملة أحاديث تعود عليّ بدخل معين»[(١٣٧)].

إن الفلسفة البراغماتية تمثل إعادة صياغة الأفكار الذاتية التقليدية، في الظروف الخاصة المتميزة للحياة الأمريكية، في الجزء الأخير من القرن الماضي والجزء الأول من قرننا الحاضر. إنها على الأخص لا تحتمل أي نوع من النظريات العامة، أو أي نوع من أنواع التفلسف النظري الذاتي أو المربح، إنها مقتنعة بثبات أن مشكلة الإنسانية العظمى هي «إنجاز التزامها لفعل ما هو مربح وأنها مطمئنة إلى أنه بالامكان... إنجازه، من قبل الناس المغامرين...» ومما هو جدير بالذكر [يضيف كورتغورث] أن وليم جيمس روّج لفوائد فلسفته لمعاصريه الأمريكيين على طريقة التاجر، والدعاية للسلعة تماماً، فهو يقول: «والآن ما هو نوع الفلسفة

---

(١٣٧) كورتغورث، المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

المعروضة عليك لسد حاجتك؟ تجد الآن فلسفة تجريبية ليست دينية بما فيه الكفاية، وفلسفة دينية ليست تجريبية بما يكفي لغرضك. أما أنا فأعرض عليك... فلسفة يمكن أن تسد كلا النوعين من الطلب...»[138].

إن هذه الفلسفة كانت منذ البداية فلسفة أمريكية على الأخص. لقد ولدت في فترة من تاريخ الولايات المتحدة، أي عقب انتصار الشمال على الجنوب في الحرب الأهلية. وقد تمت في الطور الأخير من تطور أسلوب الإنتاج الرأسمالي، عندما كان التكنيك قد تقدم تقدماً كبيراً وتمت تهيئة الانتقال إلى المرحلة الاحتكارية. لقد عبرت هذه الفلسفة تعبيراً جيداً عن مطامح «مثالية العمل» للطبقة الرأسمالية الأمريكية لتلك الفترة، ببحثها النهم وراء أقصى الأرباح، ورغبتها العارمة في إقصاء المنافسين، وفي فتح الأقاليم البكر، وفي إحداث ثورة مستمرة في التكنيك الإنتاجي وفي اللحاق بـ «العالم القديم» والتفوق عليه.

لقد كانت تعبّر عن روح المبادرة الفردية والمشروع الفردي. لقد كانت تعبّر عن التفاؤل الصارخ لفترة كان يفترض فيها أن كل مواطن (عدا الزنوج طبعاً) هو حر ومساو للمواطنين الآخرين، وأن له الفرص المتساوية نفسها للنجاح وإقامة أعماله الخاصة. إن هذه هي الشروط التي مكنت البراغماتيين من الكلام على «الأرباح» وعن «الأفكار الناجحة» من دون أية صعوبة من قبلهم أو من قبل مستمعيهم، حول تحديد معنى كل ذلك. إن العامل والمليونير معاً، افترض أن لهما المفهوم نفسه عن مضمون العمل الناجح، وهو مفهوم المليونير طبعاً. وإذا ذهب ابن العامل إلى الجامعة، كان يؤمل أنه سيتعلم هناك الآراء نفسها التي ساعدت على إنجاح المليونير... لقد لعبت البراغماتية دوراً مهماً في التربية الأمريكية. إن ديوي اشتهر في كتبه في نظرية التربية، شهرته في كتبه الفلسفية، وقد ألحّ على أن التربية تبدأ مع الولادة، وأن هدفها هو إعداد الفرد كمواطن للحياة العملية، وهذا الجانب العملي هو الشيء المهم، وليس ملء دماغ الحدث بـ«المعرفة الميتة». كذلك طبق براغماتي آخر، أوليفر وندل هولمز، براغماتيته في ميدان القانون، زاعماً أنه لا يمكن إقامة القانون على أي مبدأ من مبادئ الحق، بل يجب صياغته كلياً لأغراض المقتضيات الاجتماعية العملية. كذلك يرى المؤرخ البراغماتي جون فسك، أن الهدف الأسمى للتاريخ يجب أن يكون المناداة بـ «المصير البارز للعرق الانكلوسكسوني»[139].

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٤، والنص موجود كاملاً في: جيمس، **البراجماتية**، ص ٥١.

(١٣٩) كورتغورث، المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٣.

لقد عبّر البروفسور رالف بارتون بيري، من جامعة هارفارد، ببلاغة عن المغزى الثقافي لفكرة «النجاح» البراغماتية... في المؤتمر الفلسفي الثاني للدول الأمريكية (كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٧)، و«بجدّية كاملة» قائلاً: «من الخطأ الافتراض بأن فكرة النجاح الأمريكية قاصرة على النجاح المادي. إن ما هو أمريكي بصورة متميزة على الأخص، هو ليس استبعاد الفن والأدب والعلم والدين، بالركض وراء الثروة، بل هو أن تُدخل في الفن والأدب والعلم والدين شيئاً ما من تلك الروح والموقف، الذي يمثل الركض وراء الثروة أبرز خصائصهما: ليس إغراق الثقافة بضجيج الصناعة، بل فكرة إثارة الضجة حول الثقافة نفسها. ولهذا فليس النجاح المادي فقط هو المقبول، بل أي نجاح كان من دون أن يكون ذلك موجهاً ضد اكتساب الثقافة، بشرط إمكان قياس الثقافة نفسها بمقياس النجاح. إن المعيار ليس تجارياً أو كالحاً من حيث الجوهر، بل إنه تنافسيّ من حيث الأساس، سواء انطوى ذلك على تسجيل أرقام قياسيّة أو دحر المنافسين الآخرين.

لقد كانت ولا تزال لهذه «المثالية البراغماتية للعمل»، لفلسفة النجاح هذه، استجابة قوية في الولايات المتحدة، ولم تكن لها الاستجابة نفسها، بالمرة في أوروبا. لقد وجدها جميع الفلاسفة البرجوازيون الأوروبيون، من دون استثناء تقريباً، عسيرة الفهم، غير مقنعة، وحتى أيضاً مثيرة. مثال ذلك أن رسل في كتابه **تاريخ الفلسفة الغربية** يجد أنها مثيرة على وجه التأكيد، وأنه يصف موقفها العام من الكون كـ «إلحاد اكوني» ويسميها «فلسفة قوة»، ومرتبطة بـ «عصر الصناعة»، وحتى انه يقول عنها إنها تعبّر عن «التسمم بالقوة». ويضيف إلى ذلك قائلاً: «ومن الطبيعي أن تكون أقوى استجابة لها لدى الأمريكيين»[(١٤٠)].

ويقول كورتغورث أيضاً: «لقد كانت البراغماتية إذاً، النتاج الفكري لأحدث البلدان الرأسمالية، الولايات المتحدة، للظروف الخاصة والجديدة التي كانت تكتنف تطور المشروع الرأسمالي هناك حينذاك... إنها أكثر الفلسفات رأسماليةً، وأنقاها في هذا الصدد، بين جميع فلسفات المجتمع الرأسمالي. لقد حررت نفسها، أكثر من أي نوع آخر من الفلسفات الرأسمالية أو البرجوازية، من الإسكولائية (المدرسية)، والصوفية (الغيبية) الموروثة من الظروف التي كانت سائدة قبل عهد الرأسمالية. وبهذا تكون حررت نفسها من أية بقايا لأي وازع في ما يتصل بالبحث عن الحقيقة أو الأمانة للمبادئ... إنها تعبّر عن انصراف كلي مطلق للحصول على الأرباح والفوائد لدحر المنافسين ولفتح ميادين جديدة لمشاريع الأعمال. إنها فلسفة للعمل وحشية، مستهترة، وقاسية كل القسوة في تعبيرها عن الفردية الرأسمالية، وفي الوقت نفسه، فهي كما يتبجّح ديوي «مثالية للعمل». انها تنجح ـ أكثر من أي فلسفة أخرى ـ في إخفاء الطابع المثالي على المعمعة الرأسمالية وعلى الحرب في سبيل الأرباح والمنافع، تحت ستار المبادئ الطنانة حول المعرفة والحقيقة والرفاه البشري... انها نوع دقيق للمثالية، كان يعبّر عن مطامح الطبقة الرأسمالية الأمريكية ونظرتها و«مثاليتها للعمل»، وفي الوقت نفسه إنها نظام للتهريج والتضليل الاجتماعي، ذلك لأن مجموع الاتجاه نحو انتشار الفلسفة البراغماتية وشعبيتها، كان يقصد به المساعدة على إدخال هذه النظرة الرأسمالية

---

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٥.

في أذهان الشعب الأمريكي...»[١٤١].

إن للإمبريالية الأمريكية نوعها الخاص من الديماغوجية، والتي تمثل الفلسفة البراغماتية أحد تعبيراتها. إنها تسمّي احتكارات رأس المال الكبير «المشروع الحرّ»، وتسمّي حكمها المطلق غير المحدود «الديمقراطية»، وهي تحاول أن توسع سيطرتها على الشعوب الأخرى تحت ستار معارضة المفاهيم العتيقة للقومية والسيادة الوطنية، كما تحاول أن تدوس على الحقوق الإنسانية تحت الأقدام باسم الدفاع عن الحرية الفردية. إن ديوي والبراغماتيين هم أساتذة كبار لمثل هذا التضليل في ميدان الفلسفة.

تقويمات إيجابية

بعد ما تقدّم، يبدو البحث عن تقويمات إيجابية لمصلحة البراغماتية، ووليم جيمس بالذات، غير مغيّر من الصورة أعلاه. لقد اتبعت منهجاً موضوعياً بقدر ما تسمح به طبيعة التناول الفلسفي وهي طبيعة تختلف عن موضوعية العلوم الطبيعية الخالصة، وتركت الشواهد والنصوص والخبراء يدلون بدلوهم، والمدروس ـ أي وليم جيمس نفسه ـ يدلنا على الطريق. ولم تكن النتيجة في مصلحة البراغماتية، على أن كل من تقدّم بنقد لهذه الفلسفة ممّن رجعنا إليهم في هذا البحث، لم يبخل بتعامل، وإن كان مقتضباً يذكر فيه جوانب إيجابية لمصلحة البراغماتية عموماً، ولمصلحة المدروس وليم جيمس خصوصاً، وأحياناً جون ديوي، أو بيرس، وليس بالامكان الآن وقد طال البحث، أن نأتي على هذه التقديرات التي في مصلحة جيمس، لكننا نلاحظ أن شخصية وليم جيمس كانت موضع المدح، وكذلك بعض جوانب فلسفته، ومنها:

(١) إن فلسفته هي فلسفة تغيير وفعل، فلسفة من أجل العمل، وليست عقيدة أكاديمية عاجزة.

(٢) إنها فلسفة عينية واقعية، تتجنب التجريدات، والألفاظ أو اللفظية.

(٣) إنها فلسفة غير تخديرية، فهي لا تضع المسؤولية على الكون أو الجبرية، أي على قوى خارج الإنسان، بل تحمّل الإنسان، المسؤولية، وتعطيه الحافز ليصنع قدره، ويغيّر العالم بجهده.

(٤) إنها فلسفة مفتوحة، لا تضع حلولاً نهائية.

---

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٤٨.

(٥) ومن هذا القبيل يمكن فهم مذهب جيمس في الكثرة، فهو مذهب يجعل التقدّم ممكناً، وعلى هذا الأساس فتراكمية وليم جيمس، ومثله أداتية، أو ذرائعية جون ديوي، هي فلسفة تقدم، ترى العالم ممكن التحسين دائماً.

(٦) فيها شيء من روح العصر الحديث، والاهتمام بالحقائق العلمية.

(٧) يرى معظم الدارسين أن لجيمس، والبراغماتية بعده فضل هدم المثالية المطلقة، وخصوصاً الألمانية، وسائر المثاليات المطلقة الجديدة، عند برادلي وسواه، للنزول بالفلسفة إلى خط طبيعي.

(٨) إن هذا المذهب أسيء فهمه، وحمّل مساوئ النظام الأمريكي، وأنه لم يكن فراراً من مواجهة المشاكل الفلسفية، ولذلك أسهم بقدر كبير بوسم الفكر الغربي في القرن العشرين بميسمه الحالي.

(٩) أوضح لنا الطابع الإنساني (العملي ـ الواقعي ـ المعاش) للحقيقة، بدلاً من وضع الحقيقة خارج الإنسان.

(١٠) إنها ربطت النظرية بالتطبيق[١٤٢].

---

(١٤٢) يمكن التوسع في هذه النتائج في الكتب التالية: لويس، **مدخل إلى الفلسفة**، ص ٢٦٤، ٢٧٣ ـ ٢٧٤؛ رسل: «فلسفة القرن العشرين،» ص ١٣، و**تاريخ الفلسفة الغربية**، ج ٣، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٧. كما أن كتاب: بيري، **أفكار وشخصية وليام جيمس**، متخصص بالكلام عن شخصيته ومراسلات معاصرين معه مدحاً أو انتقاداً له ولآرائه، وهذا وحده لو درس يكون بحثاً مطولاً أو كتاباً، كذلك يمكن الرجوع إلى: محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، فهو يعرض كل آراء وليم جيمس وجون ديوي من باب الفلسفة الإيجائية، في المواضع نفسها المشار إليها سابقاً.

خامساً: منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية العربية النقدية

دراسة في الفكر الذرائعي، وإعاقته للنهضة العربية المعاصرة

علي حسين الجابري(*)

مقدمة

عانى «العقل العربي» مثلما عانى الواقع السياسي، ضغوط الاتجاهات الفكرية «المادية» ممثلة بالماركسية والذرائعية والدارونية والوجودية «الملحدة»، و«الروحية» ممثلة بالمواقف «السيانية».. والنزعات الوجدانية الباطنية «الجوانية» والشخصانية[1]، معاناته من تجزيئية المناهج المنطقية واللغوية والتجريبية المغتربة، ولا سيما تلك الاتجاهات والمناهج التي تركت أصحابها ـ بسبب الاغتراب المكاني أو الزماني ـ أسرى نظرات قطرية أو «قومية عنصرية» أو «دينية ـ طائفية» أو «عالمية ـ ليبرالية». والأمر واحد ـ كما يعلم القارئ الفاضل ـ عند الفلسفات التي تعلقت بأذيال «الغرب المستعمر»، أو المنكفئة على نفسها، أو منقطعة لماضيها[2] من حيث عجزها

(*) أستاذ الفلسفة المساعد ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

(١) جميل صليبا: «الإنتاج الفلسفي ـ الفلسفة عموماً وفلسفة العلوم،» في: **الفلسفة في مائة عام** (بيروت: [د.ن.]، ١٩٦٢)، ص ٣٩٣ ـ ٤٤٦، و«الفكر الفلسفي في الثقافة العربية المعاصرة،» في: الجامعة الأميركية في بيروت، هيئة الدراسات العربية، **الفكر العربي في مائة سنة** (بيروت: الجامعة، ١٩٦٧)، ص ٥٩٠ ـ ٥٩٢ و٥٩٦.

(٢) علي حسين الجابري، **الوعي التاريخي العربي من وجهتي نظر مادية ومثالية: دراسة فلسفية نقدية مقارنة** (عمّان: [د.ن.]، ١٩٩٢)، المقدمة، ص ٦ ـ ١٨.

عن إدراك شروط النهضة الحقيقية المعاصرة.

لقد اتسم الواقع العربي «الفكري» بالانفعال تارة، وبالتقليد تارة أخرى، أو بالتقوقع والانغلاق على الذات تارة ثالثة! حتى تعذّر على البعض استيعاب ما يجري على مقربة منهم، من تعقيدات الواقع العربي[(٣)] وملابساته؛ كما غابت عنهم عناصر «القوة» فيه ولم يدركوا حدود العلاقة مع «الآخر». ولم يجد الكثير من المثقفين غير بضاعة فكرية جاهزة تتوزعها مسميات كثيرة، معروضة في سوق الثقافة الاستهلاكي.

وبسبب «الواقع السياسي» المفروض على الساحة العربية، مع إطلالة القرن العشرين، جاءت البرامج الفكرية الأجنبية لتمرير «السموم القاتلة»، وأعني بها مقررات مؤتمر بازل الصهيوني الأول عام ١٨٩٧، ومؤتمر لندن للأعوام ١٩٠٥ ـ ١٩٠٧، القاضية بتحييد «الوطن العربي» ـ لا سيّما مشرقه ـ تمهيداً لوراثة «الرجل المريض». فكان ما كان من حوادث وأحداث خطيرة، انتهت بوطننا إلى «التجزئة» وبفكرنا العربي إلى «الاغتراب» والتشتت، والدخول في متاهات البحث المجرد واللاواقعي. . . فعاش الكثير من المفكرين العرب ـ عالة ـ على الفكر الغربي والعربي، كما يقول زكي نجيب محمود (ت ١٩٩٣)، فلا هم أغنوا الفكر الوافد، لأنهم غرباء عنه[(٤)]، ولا هم أفادوا فكرهم العربي لكونهم مغتربين عنه، فضاع الزمن والجهد في مناقشات ومهاترات عميقة، سهّلت مهمة تسويق الفكر الغربي المتدفق إلى دكاكين العرب!

إن هذا الفكر «الوافد» الناشئ عن ظروف تطوره التاريخية في البيئات التي «أنتجته» جاءنامن قنوات البحث العلمي ومراكز النشاط «الخفي»[(٥)] التي تعرف أهدافها جيداً والتي من أخطرها، أن تكون: عامل قطعية بين العربي وتراثه ومُثله العليا من جانب، وبينه وبين العلم وروح العصر والتقنية من جانب آخر، لكي يبقى الإنسان أسير الواقع المجزأ والمُستلب والمُستغل، وعامل انغلاق على مقولات منفعلة همها تقليد «الآخر» وترك المفكر العربي يتعثر بين أحابيل المستشرقين، ولمعان بريق الفكر المادي «المصنّع». وبذلك ضاعت عليه فرصة «اكتشاف الهوية الفكرية»

---

(٣) هشام غصيب، «نحن والفكر المستورد،» ورقة قدّمت إلى: **الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٤) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي**، ط ٤ (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٩)، ص ٥ ـ ٢٠.

(٥) صادق جلال العظم، **الاستشراق والاستشراق معكوساً**، الفكر العربي (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ٦ ـ ٣٢.

التي لا غنى عنها في تحقيق النهضة المنشودة.

لقد «أفلحت» خطط الآخرين الفكرية[٦] في إرباك العقل العربي وإشغاله ردحاً من الزمن في مواقف وأجوبة ومناهج وفلسفات هي ليست من صلب مشكلاته، ولا معبّرة عن تطوره التاريخي، ومثله العليا، حتى دفعت هذه الحقيقة المرة رفعت السيد إلى القول؛ كأن البعض لم يتأمل مقولة الطهطاوي (ت ١٨٧٣): «لو أنني اتبعت كل ما قاله الإفرنج ووافقت آراءهم «حياءً» أو غيرة، لكان ذلك مني محض موالسة»، فكيف بنا ونحن في القرن العشرين «تنمو بيننا بغاوات ترطن «غربياً» وتردد ما لا يفهمه شعبنا، وما ليس على استعداد لفهمه؟ تفكر فرنسياً أو انكليزياً أو أمريكياً أو روسياً أو ألمانياً وتخط عربياً. تردد آراء مرتجلة لمجرد أنها جديدة وغريبة!.. أيّ جديد يمكن أن نضيف؟ تلك هي المأساة الحقيقة... الحداثة مطلوبة... لكن يجب أن لا تكون محض موالسة... إننا اليوم إزاء الكثير من محاولات النقل عن الغرب. ويمثل الكثير من الكتابات العربية مسخاً مشوهاً لا هو بالعربي ولا هو بالأعجمي»[٧]. والمؤلم أن مثل هذه الكتابات تخرج ببريق لمّاع! وتغطية إعلامية كافية! وهي بعيدة عن هموم إنساننا ومعاناته، حتى عمّقت المنطق القطري وعززت الاستلاب المعرفي وشوشت على العقل العربي، وفصلت المؤسسة «العلمية» و«السياسية» عن حركة المجتمع... تلك حقيقة شخصتها ثلاثة مؤتمرات فلسفية عُقدت في العقد الأخير[٨] كشفت ـ هي وغيرها ـ أيّ خطاب فلسفي يسود الساحة العربية وأظهرت حاجتنا إلى وقفة نقدية «تصحح وتبني»[٩] وتقدم الجواب

---

(٦) خليل أحمد خليل، «الثقافة العربية الإسلامية وصراع الفاعل والقابل،» **دراسات عربية**، العدد ٢ (١٩٦١)، ص ١٦١ ـ ١٦٨.

(٧) رفعت السيد، «مأساة الفكر العربي.. وهل من مخرج،» **دراسات عربية**، السنة ١٧، العدد ٣ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٤٦ ـ ٤٧.

(٨) **الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، وهو يضم دراسات للدكاترة: حسن حنفي، عادل ضاهر، فؤاد زكريا، سعيد بنسعيد، أحمد محمود صبحي، محمود أمين العالم، أديب نايف ذياب، أحمد ماضي، كمال عبد اللطيف، محمد وقيدي، ماجد فخري، عبد السلام بنعبد العالي، سالم يفوت، إبراهيم بدران، وسلمان البدور (ص ٩ ـ ٣٠٤).

(٩) **الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات): بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني الذي نظمته الجامعة الأردنية**، وهو يضم دراسات للدكاترة: صلاح قنصوه، ناصيف نصار، محمود أمين العالم، عبد الكريم اليافي، سالم يفوت، ماهر عبد القادر محمد علي، أحمد الربعي، إبراهيم بدران، البخاري حمانة، سهيل فرح، عادل ضاهر، ناهض حتّر، أحمد ماضي، حسن حنفي، طيب تيزيني، توفيق سلوم، وهشام غصيب (ص ٢٥ ـ ٤٦٠).

هذا إلى جانب بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثالث المنعقد في عمّان في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢ للدكاترة: محمد المصباحي، وليد عطاري، عبد القادر بشتة، طه عبد الرحمن، حسن حنفي، سالم يفوت، كامل عمران، أحمد ماضي، صلاح قنصوه، علي حسين الجابري، سلمان البدور، سلامة كيلة، عزمي طه، فيصل دراج، فهمي جدعان، مروان قدومي، أحمد ظاهر، ناهض حتر، فاتنة جميل حمدي، =

الحقيقي عن «مشكلات الحياة وتحدياتها الخطيرة» لكي يتمكن من الثبات في هذا العالم الصاخب(١٠)، ويتحرر من أسر النظريات الليبرالية والعبثية واللاأدرية وأخطرها «التجريبية الذاتية والذرائعية» التي كانت واحدة من أخطر معوقات النهضة العربية. فما هي حقيقة هذه «الفلسفة»؟ وكيف نظرت إلى الأخلاق والمعرفة والحقيقة واليقين؟ والمثل والدين؟ وكيف وُظّفت في خدمة المشروع الاستعماري والاستغلال الاقتصادي، وتعاملت مع حقوق هذا الشعب بمكيالين، من خلال سلطتها السياسية والعسكرية التي كشفت عن لاإنسانيتها في العدوان الثلاثيني على العراق العظيم عام ١٩٩١؟ وبضياع حقوق الشعب الفلسطيني؟ وبتهديد الأمن العربي؟ وبالتشويش على الفكر العربي، الذي جاءت «الندوة الربيعية للمجمع العلمي العراقي» عن «الثقافة العربية والنهضة» للدفاع عنه؟ فعسانا نوفق في مسعانا، ومن الله التوفيق والنجاح.

أولاً: الذرائعية بين الدعاوى العلمية والمعايير النفعية

بعد انتهاء صراع الشماليين والجنوبيين بالوحدة، والتحرر من الهيمنة البريطانية في القرن الثامن عشر، تحولت الولايات المتحدة الأمريكية، «المتنوّرة بأفكار لوك الفلسفية في وثيقة الاستقلال (الماغناكارتا)»إلى «وعاء» تضطرم فيه الآراء، وتتفاعل فوق مرجل المصالح المتنامية للقوى الرأسمالية، والنوازع الفردية، وأخطبوط المال والشركات الكبرى، لتثمر نظرية فلسفية ذرائعية هي خليط عجيب من هيغلية مثالية، وتجريبية معرفية؛ ونفعية ذاتية، وميكيافيلية سياسية؛ ووضعية منطقية؛ وسفسطائية تبريرية، لتصوغ «أخلاقيات» مجتمع «المتغلبين» و«المقامرين» و«الباحثين عن النجاح»، بالسبل جميعها، ذلك المجتمع الذي ينظر إلى «الآخرين» بعين الريبة والشك، ما دام يبني «حياته» في العالم الجديد على حساب السكان الأصليين، ويخفي نيّاته الحقيقية تجاههم وتجاه العالمين، بغطاء لَماع من «الليبرالية» و«الحرية» و«الديمقراطية»، ويبيّت حتى للمتحالفين معه أشرّ النيات. فها هي «أمريكا» ـ الذرائعية ـ تخرج من حربين عالميتين، بمزيد من المكاسب على حساب شركائها، على الرغم من النيات الحسنة البادية في مشروع «مارشال»! لكنها في كل هذا وذاك، كانت حريصة على «أسرار جبل الحديد»(١١) والقوى المهيمنة على

= ناصيف نصار، عصام كمال، وإبراهيم بدران. وهي قيد الطبع الآن في ملف موحد.

(١٠) يحيى هويدي، **حياد فلسفي**، المكتبة الثقافية؛ ٨٣ (القاهرة: دار القلم، ١٩٦٣)، ص ١٢ وما بعدها، وناصيف نصار، **طريق الاستقلال الفلسفي: سبيل الفكر العربي إلى الحرية والإبداع**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، المقدمة والفصول.

(١١) انظر تقرير: ليونارد ليوين، «حول العلاقة الطردية بين النظام السياسي الأمريكي والحروب،» **القادسية**، ١٩٩١/٨/٥ بإشراف حسن طه الفياض.

الإدارة الأمريكية. من أجل أن تثمر «الاطماع والمصالح» عن طريق وراثة المناطق الغنية «الاستراتيجية» التي كانت تحت النفوذ الاستعماري القديم، وأسواقه. وأهمها تلك الموروثة عن «الرجل المريض» في الحرب العالمية الأولى، حتى تمكنت هذه الإدارة من مدّ قواعدها إلى جهات الدنيا الأربع، فتحوّل العالم إلى «بئر نفط» و«حقل» و«سوق» ومعسكر ـ أمريكي ـ كان نصيب وطننا العربي من هذه التبعية حصة الأسد، بسبب الحلف الخفي المعقود عامي ١٩٤٠ و١٩٤١ بين الحركة الصهيونية العالمية، وقيادتي الحزبين «الجمهوري» و«الديمقراطي» بشأن فلسطين، بعد أن أدركت الأولى أفول نجم بريطانيا.

ومهما كان «الوجه الأمريكي الذرائعي» في السياسة الجارية داخل الوطن العربي لّماعاً كانت الثمار الفجة لهذه الذرائعية المزيد من الإيذاء لهذا الشعب، ولمصلحة خصومه! إنها ـ إذاً ـ فلسفة السيد المهيمن على مقدّرات العالم الثالث، والكاشفة عن نمط «الحياة الأمريكية» وحلم «الامبراطورية العالمية» التي تبشر بنمط «الذرائعية» الأمريكية وبراجها التي تتطلب تحقيق «سياسة التابع الذليل» للسيد الأمريكي، خدمة لمصالح «العم سام» بلغة الجنوبيين!

من هنا تأججت مناطق التصادم بين «الذرائعية» من جانب و«الفكر الإنساني» من جانب آخر؛ وفي مقدمته «الفكر العربي المعاصر». وان «الذات الأمريكية» المجبولة بعُقَد المهاجرين الأوائل، وتركيبهم السيكولوجي، جعلتها تتحجر داخل قوقعة فلا ترى ولا تسمع ما يجري خارجها، فراحت تعمل على فك ارتباطاتها بـ «الماضي»، بـ «جذورها الأوروبية» على صعيد الفكر، والسياسة والاقتصاد والتربية والعقيدة الدينية، لتعود بعدها «مشروعاً عالمياً» ـ كهجوم مقابل على قيم العالم القديم وثوابته ـ يعكس وجهة نظر «العالم الجديد» الذي يتوجب على الآخرين الأخذ بها، والتعايش معه، أي التعايش مع نمط الحياة الأمريكية، التي تعتمد «الذرائعية» فلسفة، و«المقامرة» وسيلة لهذه الفلسفة في الوصول إلى «نتائجها العملية»، بغضّ النظر عن قيمها الأخلاقية، من وجهة نظر العقائد والفلسفات السائدة في العالم القديم.

ولما كانت الولايات المتحدة الأمريكية هي التي اختارت طريق العداء لأمتنا العربية، حين تحالفت مع الصهيونية طوال العقود الخمسة الماضية وعلى قاعدة «اعرف فكر عدوك... تجِد التعامل مع نياته» جاءت هذه الدراسة.

١ ـ مفهوم الذرائعية

اختلفت وجهات نظر الدارسين للذرائعية باختلاف مناهجهم. فلقد عدّها

محمود: الفلسفة التي تعكس لنا الديمقراطية الأمريكية من جانب، والحيادية التجريبية التي جاءت متفوقة على الفلسفتين «المادية» و«المثالية» من جانب آخر، حين قطفت ثمار هاتين الفلسفتين وجمعتها بـ«حيادية» العقل والطبيعة[١٢] لتخرج من ثنائية المواقف التي انطوى عليها السؤال الفلسفي القائل: أيها أسبق، الفكر أم المادة؟

أما موسوعة روزنتال الفلسفية «الماركسية» فقد اعتبرتها «نزعة مثالية ذاتية» جاءت لخدمة الفكر البرجوازي ووضعيته التجريبية المنهجية[١٣]. هذه مصادر تقع خارج «الذرائعية». أما مصادر هذه الفلسفة ومن أرّخ لها فتؤشر إلى ثلاثة أوجه هي:

أ ـ البراغماطيقية عند بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) وهي أول وجهة نظر فلسفية أمريكية طرحها بيرس عام ١٨٧٨ معبراً بها عن «مجموعة قواعد للعمل والأداء»[١٤]. سماها «براغماطيقية» (pragmaticism) قاصداً بها إرساء قاعدة فلسفية لبلوغ الوضوح في المعنى المعرفي[١٥]. بها «نُدبّر الآثار التي يجوز أن تكون لها نتائج فعلية على الموضوع الذي نفكر فيه، وعندئذٍ تكون فكرتنا عن هذه الآثار هي كل فكرتنا عن الموضوع وآثاره المحسوسة»[١٦]، ومن الخطأ تسميتها بـ«الفلسفة العملية»، لأن «البراغماطيقية: فلسفة تصوّر الحياة العملية التي يعيشها الأمريكيون في مدنهم الصناعية الحديثة [كما يقول محمود] بصفة خاصة، وأصل المصطلح اللغوي جاء نحتاً خاصاً لفعل «ناشط» اليوناني، الذي قصد به معنى غير «الجانب العملي ـ التطبيقي»[١٧].

ب ـ أما وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٤) فقد طوّر المفهوم «الذرائعي» الذي عرضه «بيرس» مستفيداً من دراساته السيكولوجية، ونزعته «الفردية» ـ المطلقة ـ

(١٢) زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ط ٣ (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٨٧)، ص ١١٧، ١٣٨ و١٨١ ـ ١٨٢.

(١٣) **الموسوعة الفلسفية**، إعداد لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيات، بإشراف م. روزنتال وب. يودين، ترجمة سمير كرم، ط ٦ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ١٧٣. انظر أيضاً: **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ترجمة جلال العشري [وآخرون]، بإشراف زكي نجيب محمود (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٣)، ص ١٣٢ و ١٣٤.

(١٤) وليم جيمس، **البراجماتية**، ترجمة محمد علي العريان؛ تقديم زكي نجيب محمود (القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٦٥)، ص ٦٥.

(١٥) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مبحث بيرس، ص ١٣٢. انظر أيضاً: منير البعلبكي، **المورد، ١٩٩٠**، ط ٢٤ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٩٠)، ص ٦٨ من الملحق وص ٧١٤ من الأصل.

(١٦) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ١٠٣.

(١٧) زكي نجيب محمود، **من زاوية فلسفية** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٧٩)، ص ٢٠٦.

محذراً من سوء فهم «البراغماتية» (pragmatism) أو مطابقتها مع الفلسفة الوضعية التي هي قرين العقول (صعبة المراس)[١٨]. ففلسفته - إذاً - أرادت إبراز «الروابط بين الأفكار» باعتبارها عناصر أساسية في التجربة «مؤدية إلى تجارب مستقبلية ستحقق معناها»[١٩] الحيوي في ظل العمل المشترك.

المعنى اللغوي - كما بسطه بيرس - يعود إلى أصل يوناني، ويعني عند جيمس «مزاولة» أو «ممارسة»، فالبراغماتية إذاً «اسم جديد لطريقة قديمة في التفكير»[٢٠]. وبما أنها جديدة، وزعها «جيمس» بين سلسلة من الحلقات الإجرائية، فهي عنده:

(١) طريقة «لحسم المنازعات الميتافيزيقية»[٢١] وطردها خارج دائرة المعرفة.

(٢) اتجاه «فلسفي تجزيئي يرفض الوحدة والاتصال»[٢٢] ويفتش عن الوقائع الذرية الفردية.

(٣) نظرية «توليدية تكوينية - تناسلية لما نعنيه بالحقيقة»[٢٣] توجب علينا «أن نخرج من كل كلمة قيمتها النقدية الفورية العملية» النافعة.

(٤) حيادية «بفضل قدرتها على التعايش مع الفلسفات كافة وفك رموزها»[٢٤]، كما أنها تتعامل «مع الوقائع والحقائق، مثلما تتعامل بوذية مع النظم الدينية الإيجابية (غير الميتافيزيقية) وصولاً إلى طريقة التفكير التعادلية التوسطية»[٢٥] التي يطلبها الأمريكي.

(٥) منهج لـ«تفسير التصورات وصولاً إلى النتائج الجزئية النفعية»[٢٦]. لذلك اعتبر «جيمس» العقل البراغماتي «إسفيناً محشوراً بين مثالية وحسية»[٢٧]، «أو بمعنى آخر، إن الذرائعية، جهاز تلفيقي: جاء لمداعبة «الأحاسيس» و«النوازع» الكامنة داخل «النفس الإنسانية» وأخطرها - النزعة الأمّارة بالسوء، وتلك هي جرثومتها القاتلة في عالم اليوم - المنفلت من عقاله.

(١٨) جيمس، **البراجماتية**، ص ٣١٣. انظر: البعلبكي، **المورد**، ١٩٩٠، ص ٧١٤ والملحق ص ٤٦.
(١٩) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مبحث وليم جيمس، ص ١٣٣.
(٢٠) جيمس، **البراجماتية**، ص ٧٠. انظر أيضاً: محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١١٧.
(٢١) جيمس، المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٧٤ - ٧٥.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(٢٦) وليم جيمس، **بعض مشكلات الفلسفة**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، ط ٢ (بيروت: [د.ن.]، ١٩٦٩)، ص ٨١ - ٨٢.
(٢٧) جيمس، **البراجماتية**، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

إن هذا «التعدد» في «التعريفات» عن «البراغماتية» عند جيمس يخفي خلفه نزعة «ذاتية» متطرفة تقوم على تحفيز الغرائز «الحيوانية»، لتترك صاحبها في لهاث دائم وراء «الآتي»، وقد يكون هذا الآتي «سراباً» ما دام الموضوع معلقاً على النتائج النهائية للأفعال وصولاً إلى «النجاح» المنشود! وهو موضوع سنفصّل القول فيه عند حديثنا عن «المعايير الأخلاقية والمعرفية والدينية» للذرائعية نقدياً.

ج ـ ثم جاء دور جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) ليتحدث عن «الذرائعية» بمعنى (instrumentalism) وكمذهب، يقول: «إن الفكرات وسائل للعمل، وإن فائدتها هي التي تقرر قيمتها»[(٢٨)]. مع ذلك وصفته موسوعة رزونتال بأنه «فيلسوف مثالي أسس مدرسة شيكاغو المعروفة باسم «الذرائعية الجديدة» أو الأداتية: المعبرة عن المذهب الطبيعي «الغريزي» للإنسان»[(٢٩)].

لقد جعل ديوي، كما تقول الموسوعة الفلسفية المختصرة: «الفلسفة مهمة إنسانية قلباً وقالباً؛ نحكم عليها في ضوء تأثيرها الاجتماعي» لأن التفلسف عنده «طريقة من طرق السلوك الإنساني تقدر قيمته في ضوء مواجهته للظروف»[(٣٠)].

ولما كانت «الفلسفة» عند ديوي معبّرة عن «التفكير المذهبي»[(٣١)]، تابع المنهجية (التوفيقية = التلفيقية) للذرائعيين التي «توحد» المتناقضات في «كل محايد»[(٣٢)] يجعل مهمة الفلسفة الذرائعية تعقب «خيوط الصراع الداخلي الذي يسري في ثقافة العصر إلى أصولها، لتضع أمام النظر مصادر القوى التي تتجاذب عقول الناس»[(٣٣)]، للسيطرة عليها بواسطة التربية وتطبيق منهج العلوم «الوضعي» على «القيم الأخلاقية والسياسية والجمالية» ليكون الفكر «ذريعة» ـ وأداة ـ للعمل على نحو يحقق للإنسان ما يبتغيه في مجتمع صناعي ديمقراطي[(٣٤)]، بل للمستفيدين من هذا الإنسان، لا سيما وأن ديوي، قد أقام دعائم «ذرائعيته» على خبرة الحياة الأمريكية في «الغرب الأوسط» القائم على منطق «القوة» و«المقامرة» وفن اقتناص الفرص، فكان من أكثر الفلاسفة الأمريكيين إخلاصاً للمشروع الرأسمالي المغلف بغطاء «الحلم الأمريكي» الذي طبقه

---

(٢٨) البعلبكي، **المورد**، ١٩٩٠، ص ٤٧١ وملحق ص ٢٥. انظر: محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٥٩.

(٢٩) **الموسوعة الفلسفية**، ص ٢١٥.

(٣٠) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(٣١) جون ديوي، **الفن خبرة**، ترجمة زكريا إبراهيم؛ مراجعة وتقديم زكي نجيب محمود (القاهرة: دار النهضة العربية، [١٩٦٣])، ص ٤٦٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٩.

(٣٣) محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٦٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

«ذرائعياً» على التربية، حتى جعل تغيير قواعد الأخلاق وأسس السياسة والاقتصاد والتربية، هدفه الرئيسي لكي يستطيع «مواجهة مشكلات الحياة الديمقراطية الأمريكية»[(٣٥)]، لاعتقاده أن «التربية هي العملية التي تعين الجماعات الإنسانية على استمرار وجودها وتسريع المواءمة بين نفسها ومحيطها، فتتغير من نفسها، بما يقتضيه تغيير البيئة»[(٣٦)]. وبهذا قدم «ديوي» في «أداتية» - إمكانات تطبيق الأفكار - لا كحقائق ثابتة[(٣٧)] لأنه يرفض كل ثبات ومعيارية، ويرى أن مهمة الفيلسوف تنحصر في «التعبير العقلي عن المبادئ التي تنطوي عليها حياة الناس»[(٣٨)] المتبدلة والمتغيّرة في ضوء المستجدات لا المعايير!

هذا هو «العقل الأداتي» الأمريكي الذي أنتج «العقلانية التقنية» في سياق تشكّلهِ في نوع «من التفكير السائد في المجتمع الصناعي الحديث»، وهو تفكير وصفه هربرت ماركوز بالبعد الواحد، ممثلاً في أسلوب التفكير العلمي «الوضعي» والتقني، كما تعبر عنه الفلسفة الوضعية بأشكالها المعاصرة والفلسفة البراغماتية[(٣٩)]، حسب تعبيره.

٢ - جذور الذرائعية

قدم وليم جيمس فلسفته البراغماتية على أنها اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير، فما هي هذه الطرائق؟ وهل يحتمل التاريخ الأمريكي مثل هذا القِدَم؟ والفلسفة الذرائعية ذاتها أهملت الماضي لسبب سيكولوجي يتصل بـ«حداثة التشكّل الأمريكي» الذي لا يتجاوز القرون الثلاثة الأخيرة من تاريخ المعرفة الإنسانية الممتدة إلى سبعين قرناً؛ فلنبحث عن مصادر «الذرائعية» المتوافقة معها في «المعرفة» و«المنهج» من باب التعويل على «المنهج التاريخي» الذي ترفضه هذه الفلسفة[(٤٠)]، لتعلقها بـ«الزمن الذي لم يحضر بَعدُ!» وتلك «مغالطة» سنبيّن مراميها وحقيقتها في

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٤.

(٣٩) عبد الغفار مكاوي، «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: مدخل وتعقيب نقدي،» **الوحدة**، السنة ٩، العدد ٩٨ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٢)، ص ١٦، وماجد السامرائي، «أسئلة الثقافة أسئلة الإنسان: واقع التحديات،» **آفاق عربية**، العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤)، ص ٦١.

(٤٠) لعل كارل بوبر النمساوي المولد والانكليزي الجنسية والثقافة، والأمريكي النهج يكمل لنا «مربع الخداع التاريخي» في عصرنا الراهن، مثل كوجييف وسلمان رشدي وفوكوياما، وهو يتحدث في بؤس التاريخية عن منطق المواقف الحيادية بين المثالية والمادية. فالسياسة عنده «وجهة نظر تقوم على أساس انتخابي محايد» كما يرفض القول بوجود قوانين للتاريخ ويعتمد منطق الميول والاتجاهات والموقف التوفيقي =

الصفحات التالية إن شاء الله، وسنوزعها هنا على مرحلتين:

الأولى (القديمة):

فلما كانت الفلسفة معبرة عن عصرها بالفكر وكاشفة عن حقيقته زودتنا الحقبة القديمة بنصوص (ذرائعية = تبريرية) منها رافدية ومنها يونانية:

أ ـ حوارية السيد والعبد: نص وصلنا من الألف الأول قبل الميلاد كشف عن فترة سلبية دفعت بصاحبها إلى إنكار القيم وتكثير الحقائق وتضييع مقاييس الخير والشر والحق والباطل، على ما في تراث وادي الرافدين من خزين معرفي متفائل. فليس عند صاحب الحوارية المتشائم: «ما هو حق وخير.. الكل باطل.. بل من العبث البحث عن الخير المطلق (والمثل العليا)... لأنه.. لا علم لنا بمن فعل الخير، ومن فعل الشر، من القدماء، كلهم منسي، في مدن منسية»[41]، وما عليه إلا التلذذ ببقية أيامه!

ب ـ سفسطائية أثينا:

وهي النزعة التي سادت في ظل «ديمقراطية ـ النبلاء الأثينيين» ومن أبرز زعمائها «بروتا غوراس» و«جورجياس» ممن قال بتكثير الحقائق، بعد أن جعلوا الإنسان «الفرد» هو مقياس الأشياء، مقياس الخير والشر والحق والباطل، والصواب والخطأ، مستغلين «ديمقراطية الأقوياء»، داعين إلى قوة المال والجاه والسلطة، جاعلين العلم وسيلة الدهاة في تحقيق المنفعة. فهزئوا من «العقل» ومن

= القائم على تطبيق التقانة (التكنولوجيا) التدريجية ويرفض القيم الأخلاقية، من أجل تغيير الإنسان وتنظيم الاندفاع البشري، على نحو ما، بحيث يوجه طاقته نحو نقاط استراتيجية صحيحة، لكي يدير العملية الكلية للتطور بالاتجاه المرغوب فيه وفق سياقات خاصة لإعداد الرجال والنساء لكي يتوافقوا مع الوضع الجديد! انظر: كارل بوبر، **بؤس التاريخية**، ترجمة سامر عبد الجواد (بغداد: [د.ن.]، ١٩٨٨)، ص ٩ ـ ١٠، ٣٠، ٦٣ ـ ٧٥، ٨٦ و١٤٢ ـ ١٦٣. انظر أيضاً: Karl Raimund Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 vols., 4th ed. (London: Routledge and Kegan Paul, c1962), chap.22.

(٤١) حول هذه الحوارية المتشائمة، انظر: طه باقر: «من تراث أدب العراق القديم: أدب الحكمة،» **آفاق عربية**، العدد ٤ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٥)، ص ١١٦، و**مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**، ٢ ج، ط ٢ منقحة (بغداد: شركة التجارة والطباعة، ١٩٥٥)، قسم ١، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٦؛ هنري فرانكفورت، جون ولسن وتوركيلد جاكوبسن، **ما قبل الفلسفة: الإنسان في مغامرته الفكرية الأولى**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا؛ مراجعة محمود الأمين (بغداد: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٠)، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩؛ جيمس بريچارد، **أساطير بابلية**، تقديم وترجمة سلمان التكريتي (النجف الأشرف: مطبعة النعمان، ١٩٧٢)، ص ٥١ و١٢٢ ـ ١٢٧؛ علي حسين الجابري: **فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر** (بغداد: [د.ن.]، ١٩٩٤)، قسم ١، ص ٢٣ و٣٧، و**الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديم وحضارة اليونان** (بغداد: [د.ن.]، ١٩٨٥)، ص ٦٨.

حكمة سقراط، وتعلقوا بلذائذ الجسد ودوافع الغريزة الحيوانية، والمنافع الذاتية، حتى سماهم سقراط بالمتاجرين بالحكمة! لكنه دفع حياته ثمناً للموقف المبدئي هذا. ولعل ذرائعية بروتا غوراس تجلّت في مقولته الشهيرة «إن الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، أنت إنسان وأنا إنسان»[٤٢] وكلانا على صواب حتى وإن اختلفنا.

ج ـ أبيقورية ـ شكية:

أما بعد حروب الإسكندر المقدوني (ت ٣٢٣ ق.م) فلقد ساد المذهب النفعي والنزعة الفردية. فهذا أبيقور (ت ٢٧٠ ق.م) يربط السعادة واللذة بالمنفعة الذاتية الحسية، حتى عدّ «العدالة» «تعاقداً قائماً على المنفعة»[٤٣]، أما بيرون الأيلي (ت ٢٧٥ ق.م)، زعيم الشكيين؛ فلقد سلب الإنسان كل قدرة على معرفة الحق والحقيقة؛ أو العلم واليقين؛ باعتباره كائناً مجبولاً على الخطأ والطيش. فكان شعار الجميع (ابيقوريين وشكاكين): عش ليومك واغتنم كل فرصة متاحة أمامك[٤٤] للحصول على أكبر قدر من اللذائذ وتجنب الآلام والأحزان.

هذا ما وجدناه في التراث القديم من الجذور «الذرائعية»، بخلاف الموقف الفلسفي الأعم الأغلب الذي وجدنا عليه فلاسفة العقل[٤٥] ـ يونانيين ومسيحيين ومسلمين ـ ممن ربط اللذة والسعادة ـ بالعقل والحكمة ـ وبمقدار النفع الاجتماعي المتحقق لأكبر عدد ممكن من الناس، على قاعدة مثالية تقول: الأسعد بين الناس

---

(٤٢) النصوص في: يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ط ٤ (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٥٨)، ص ٤٥ ـ ٦٥.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٤ ـ ٢٤١.

(٤٥) أفلاطون، **الجمهورية**، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٧٤)، ص ١١٨، ٣٦٢، ٤٣٨ و٤٥٨؛ أبو نصر محمد بن محمد الفارابي: **كتاب التنبيه على سبيل السعادة**، نشر جعفر آل ياسين (بيروت: دار المنهل، ١٩٨٥)، ص ٧٥ ـ ٩٤، و**آراء أهل المدينة الفاضلة**، نشر إبراهيم الجزيني (بيروت: [د.ن.، د.ت.])، ص ١٦ ـ ١٢٨، وأبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٨)، ص ١٦٨ وما بعدها. قارن بما ورد في: الجابري، **فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر**، ص ٢٢٣؛ خليل أحمد خليل، **العرب والقيادة: بحث اجتماعي في معنى السلطة ودور القائد** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ٨٢ ـ ٨٩ و٩٦؛ ناصيف نصار، **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٢٥٤ ـ ٢٧٧ و٣١١ ـ ٣١٣، و Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldûn's Philosophy of History: A Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (London: George Allen and Unwin, Ruskin House, 1957), pp. 133-263.

هو الأعدل، وليس الأقهر! هو الأحكم، وليس الطائش! وهذا هو الفهم الأخلاقي للمنفعة.

الثانية (الحديثة):

وأعني بها المصادر التي تعود إلى عصر النهضة والتاريخ الحديث ومنها:

أ ـ المكيافيلية: نسبة إلى نيقولو ميكيافيلي (ت ١٥٢٧م) الذي تحدث في كتابه **الأمير** عن الناس الذين تستهويهم شؤون «الحاضر» أكثر من الماضي، ويشعرون بالرفاهية حين يقتنصون الفرص ويستثمرون مواهبهم العقلية. قال ذلك بعد أن دعا إلى فصل «السياسة عن الأخلاق» و«السلطة عن الدين» و«الوسيلة عن الغاية» و«الدولة عن الكنيسة». ثم جعل «الحرب» قانون الحياة الدائم، ودعا إلى «التسلح» وامتلاك القوة والمال، وشجع على التوسع والاحتلال، ورفض التقيّد بالمعاهدات والمواثيق، جرياً وراء المصالح النفعية والأنانية[٤٦]، وانطلاقاً من قاعدة «الغاية تبرر الوسيلة»[٤٧].

ب ـ الأنانية: هي النزعة التي دعا إليها هوبز (ت ١٦٧٩) على قاعدة «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان»، وجعل أصل التعاقد الاجتماعي والسياسي «هدنة بين الأنانيات» لقناعته أن «التاريخ محكوم بمنطق الغلبة»، والإنسان «محكوم بالصراع»[٤٨].

ج ـ الليبرالية: التي نسبت الذرائعية نفسها إليها، حين عوّلت على آراء لوك (ت ١٧٠٤م) ومنهجه العلمي، وتصوره المعرفي والاجتماعي والسياسي، وهو القائل: «فأنت أنت الذي يجب أن يحكم بصواب عقيدتك أو ضلالها، ولا يكون الاحتكام إلى سواك»[٤٩].

وبهذه «الليبرالية» جعل «الفرد» مقياسَ الحقيقة والخير. وتأكد تمسك الأمريكيين بأفكار لوك باقامتهم وثيقة الاستقلال (الماغناكارتا) «على فلسفته الليبرالية»، كما يقول محمود.

---

(٤٦) نيقولو مكيافللي، **الأمير**، تعليق بنيتو موسوليني؛ مقدمة كريستيان غاوس؛ تعريب خيري حماد؛ تعقيب فاروق سعد، ط ٩ (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٩)، ص ٧٦ ـ ٧٧، ٨١، ١٠٠ ـ ١٠١ و١٨٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٤٨) الجابري، **فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر**، ص ٢٣٧. انظر أيضاً: Thomas Hobbes, *Leviathan*, part 1, p. 67 b-c, 71c-d.

نقلاً عن: *Great Books*, vol.2, pp. 714-718.

(٤٩) محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٤ ـ ٢١.

د ـ **النفعية**: يتوجب علينا عند تجاوز التشبث الذرائعي بكانْت (ت ١٨٠٤) التوقف عند الاتجاه الفردي والنفعي لبنثام (ت ١٨٣٢) «الذي يعين الإنسان على تجنب الألم والبحث عن السعادة»[٥٠] إذ أقام نظريته على أساس مبدأ «التحفيز» بعد أن وجد أن ما يحفز الإنسان على العمل دائماً هو رغبته لتحصيل لذّاته الخاصة وتجنب ما يعرضه للألم، وفي ضوء النفع والسعادة واللذة التي يحصل عليها الأفراد تكون الأخلاق[٥١]. وهذا هو معيار صدق الفكرة وصوابها، أو كذبها وخطئها، وما على الإنسان إلاّ أن يختار الفعل الذي يصل بلذته إلى مداها الأقصى ويرفض «الفعل الذي تمليه عليه أية قاعدة» سواء أكانت دينية، أم أخلاقية أم اجتماعية أم سياسية. ومن أجل تحقيق هذه الغاية يضع بنثام «التربية والاقتصاد» في خدمتها، كما يرى ضرورة اللجوء إلى القوة لتحقيق الهدف[٥٢].. عند مقتضى الضرورة.

هـ ـ **أما التجريبية** الانكليزية الباحثة عن «الثمار والنتائج» النافعة المعبرة عن عقلية تجارية تفتش لها عن فرصة للنمو والاتساع، مثلما تنمو وتتسع «الدولة» على الصعيد العالمي، فجعلت جون استيوارت مل (ت ١٨٧٣) واحداً من أهم دعائم الأفكار الأمريكية الذارئعية لاحقاً[٥٣]، بعد أن اجتمعت فيه آراء الأب جيمس مل (ت ١٨٣٦) «في ربطه الأخلاق بنظرية التداعي النفسي والتعويل على التربية في تحقيق سعادة الفرد، واعتماد الديقراطية في السياسة»، ومذهب المنفعة لـ«بنثام» ليخرج لنا بفلسفته عن «المنفعة التجريبية» التي جعلها المحك النهائي للحرية والعدالة بصيغتها الفردية، مثلما جعل «اللذة» مقياساً للخير والصواب في الأفعال التي لتحقق السعادة للإنسان[٥٤]، من وجهة نظر ليبرالية جاءت معارضة للماركسية.

أما «الواجب» الذي يتصل بالإنسان وطبيعة علاقته مع الآخرين، فتركه مل لتقديرات الفرد «وحريته في اختيار ما يريد أن يفعل أو ما يريد أن يكون»[٥٥] وانتهت به هذه الآراء إلى اعتماد «التربية والبرلمان، ومنطق الخبرة» كوسائل تحقيق لهذه الغايات الفردية. فالفعل عند مل «يكون فضيلة أو رذيلة حسب ما يترتب عليه من نتائج تسعد الناس «الأفراد» أو تشقيهم»[٥٦].

---

(٥٠) انظر: فاروق سعد، «تراث الفكر السياسي ما قبل «الأمير» وبعده،» في: مكيافللي، **الأمير**، ص ٢٦٧.

(٥١) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مبحث بنثام، ص ٩٧.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٥٣) محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١١٩، والمصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٥٤) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(٥٦) محمود، المصدر نفسه، ص ١١٩.

هذا وغيره من أفكار «اقتصادية» و«سيكولوجية» و«تطورية» تلقفها ذارئعيو أمريكا، والباحثون عن «وجهة نظر» فلسفية «تلفيقية» تميزهم من غيرهم من الفلاسفة والمفكرين والفلسفات، بما يضمن لهم «التحرر» من الأجوبة الأوروبية، والآراء المختلفة، هيغلية كانت أم ديكارتية أم ماركسية... الخ، ثم العودة بها من جديد، لتكون وسيلة الولايات المتحدة الأمريكية في غزو أوروبا والعالم، مدفوعة بحلم الامبراطورية، الذي لا يتحقق إلا في ظل «فلسفة النجاح». فما هي منطويات هذه «الذرائعية» الأخلاقية والدينية والمعرفية والسياسية، التي لها مساس بموضوع ندوتنا وقضايا «النهضة العربية المعاصرة» ومعوّقاتها؟ سؤال سنحاول الإجابة عنه في السطور التالية.

ثانياً: الذرائعية من وجهة نظر نقدية

قدمت «الذرائعية» نفسها على أنها فلسفة «إنسانية»[٥٧]، لكنّ ثمة تمويهاً في استعمال مفهوم «الإنسان والإنسانية» مثلما وجدناه في الفكر السفسطائي «الفردي»، لأن النتائج العملية التي جعلتها محك كل فلسفة وفكرة تلغي المفهوم «الإنساني» في كثير من التطبيقات الذرائعية على صعيد الفكر والسياسة، داخل المجتمع الأمريكي وخارجه، وسنفرد لذلك موضوعاً مستقلاً، إن شاء الله.

لقد جرى الحديث عن «الذرائعية» باعتبارها «الفلسفة الأمريكية» التي تشترك بخصائص عامة على الرغم من تفاوت رجالها في وجهات النظر، وفي «التسمية» وفي قضايا «المعرفة والسياسة» إلى جانب اختلاف حدود هذه القضايا ومناهجها؛ بين الدعوة إلى مقاييس «فردية» مطلقة، كما هو الأمر مع جيمس، أو «فردية» تنفتح على الآخرين كما عند بيرس، وديوي، وشيلر، لكنها احتفظت بحياديتها بين الفلسفات المعروفة في دنيا الفكر الإنساني. إنها قاسم مشترك بين «المثالية والمادية» أو «العقلية والتجريبية» ولكنها «حيادية» زئبقية، حاول رجالها «احتواء»

---

(٥٧) حاول وليم جيمس أن يميز بين الأنسية الانكليزية التي جاء بها شيلر (فردیناند كاننغ سكوت ت ١٩٣٧) وأنسيته، فشيلر البريطاني كان صديقاً لجيمس في جامعة كاليفورنيا، ومتعاطفاً مع فلسفته البراغماتية، وادعى أنه توصل إلى المبادئ الأساسية للمذهب البراغماتي من قبل أن يسمع بهذا الاسم... مع ذلك آثر أن يطلق على موقفه اسم «المذهب الإنساني» الذي يقوم على فكرة تقول: «إن جميع مناشط الإنسانية لا تصاغ ولا تفهم إلا بالرجوع إلى الأهداف الإنسانية، وإن ذلك لیصدق على التفكير، صدقه على الفعل». فالصور الذهنية التي نستعملها وأساليب الاستدلال التي نختارها، والمعتقدات التي نؤمن بها، يمكن أن تجد تبريرها الوحيد في ما تنفع به لتحقيق الغايات الإنسانية. ويخلص من فلسفته إلى القول: «إن معيار التقويم إنما هو المنفعة في مجال الإدراك». **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مبحث شيلر، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

النظريات المختلفة ووضعها في إطار (ذرائعي = تبريري) لَمّاع، يعتمد في ظاهره «منطق العلم» و«التربية» التقدمية، و«التجربة العملية»، من أجل تحقيق «النجاح» في الحياة.

إن المتأمل الموضوعي في تفصيلات الأفكار «الذرائعية» يكتشف مقدار الرهان على «الدهاء» في التعامل مع الآخرين ومع الأفكار. إنها باختصار خلاصة لسفسطة أثينا، ونفعية أبيقور، وشكية بيرون، ومكيافيلية مكيافيلي، ونفعية بنثام، وفردية هوبز، وحرية سمث، وتشاؤمية مالثوس، موضوعة في وعاء الدراسات السيكولوجية الباحثة عن غرائز الإنسان وطاقاته الخفية للخروج منه بأكبر قدر من العطاء العملي ليخدم في النهاية أصحاب المشاريع الكبرى.

من هنا طرحت «الذرائعية» نفسها تحت واجهات «العمل» و«التطبيق» و«التطوير» المعلّق بـ«حلم يقظة»، ينظر فيه الإنسان إلى الأمام من غير أن يلتفت إلى الماضي. لذلك تتردد «الذرائعية» في تسمية نفسها بـ«فلسفة» المستقبل الذي أصبح في نهاية القرن العشرين «ماضياً»! والمستقبلية هنا مفهوم مضلل يتعلق بالأفكار والمواقف التي ستثمر منافع ومكاسب! مع أن «التفاؤل» الحقيقي هو واحد من دلالات الفلسفات الإنسانية قديماً وحديثاً. ولكن أنّى لهذا «المستقبل» الذرائعي أن يتحقق بصورته الإنسانية المشروعة، والإنسان يعيش بين «سلطة المال» و«مال السلطة» وضغوطها بعد أن جرّدته من عَبق المثل العليا في «الأخلاق والدين»، تاركة الذات القوية تنمو باطرد في ظل «ديمقراطية السادة»؟ فثمرة «الذرائعية» تقول: إن كل شيء «عائم» و«منساب» وزئبقي، مسخر لتحقيق «النجاح» في الحياة! ألا ما أجملهُ من وعد تحمله «فلسفة» لقرائها!؟ لا يختلف عن «اليوتوبيات»[58] وخيالات الفلاسفة عن «جنّة أرضية» تحقق السعادة للإنسان، من غير أن تتحقق ذلك إطلاقاً. هذا على صعيد «الأخلاق والمجتمع». أما على صعيد «المعرفة» فما زال المبدأ القائل إن الإنسان ـ الفرد ـ هو مقياس الحق والخير، وهو يفتش عن لذاته وسعادته، هو المبدأ الذي يحكم المنطلقات «الذرائعية» باعتبارها طريقة جديدة لفكرة قديمة معروفة المسارب.

ومهما جرى الحديث عن فلسفة «حيادية»[59] قامت على أسس فلسفية قديمة (أوروبية) ومنهج جديد، اسمها «الذرائعية» فإن حقيقة هذه الفلسفة تتجلى في

---

(٥٨) سعد، «تراث الفكر السياسي ما قبل «الامير» وبعده،» ص ٢٤٣ ـ ٢٤٥.

(٥٩) انظر: جيمس، **البراجماتية**، ص ٢٩٢ ـ ٣٢٨، ديوي، **الفن خبرة**، ص ٢٢ ـ ٢٣؛ **الموسوعة الفلسفية**، ص ١٧٣؛ **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ١٣٢ و١٣٤؛ محمود: **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٢٨ و١٨١ ـ ١٨٢، **ومن زاوية فلسفية**، ص ٢١٢.

سخريتها من «الفلسفات» المثالية والعقلية والوجدانية والروحية(٦٠)، بل وجدناها تسخر أحياناً من «الفلسفة» ذاتها، وتقرنها بالمثالية! وتسخر من العقلانية وأصحابها.

لا هَمَّ عند «الذرائعيين» غير التعلق بالمجهول والركض وراء الأحداث والعيش تحت رحمة ما تفرزه من مواقف قد تؤول إلى شيء من «اللذة والسعادة والنجاح»، عندها تصبح جميع المفاهيم الأخلاقية والمعرفية في دورق الذرائعي الذي يغلي فوق مِرجَل «الغاية تبرر الوسيلة»، (صواباً وحقاً)(٦١).

أما الثبات في المبادئ والنظريات والقيم فهو محض خيال، وهذه شأنها شأن الاتفاقات والسياسات التي تقوم على «مثل عليا»، لأن هناك مصالح متجددة ومتغيرة، وتحالفات متبدلة، وفي ضوء هذه المصالح والمنافع، تتأكد لنا قدرة «العقل» - كأداة عضوية(٦٢) - في تحقيق النجاح أو الفشل!

والعقل كأيّ عضو يحسب نفعه في ضوء نتائجه العملية، مثلما يصبح «الدين»(٦٣) والاعتراف بوجود الله، مساوياً لعدم الاعتراف من جانب، ووسيلة «نفعية» تكمن قيمتها في ما تحققه من «مكاسب» مادية ونفسية في هذه الحياة من جانب آخر.

إنها، إذاً، فلسفة الأمر الواقع، التي تهبط بالفكرة إلى «حضيض الواقع»(٦٤)،

---

(٦٠) جيمس: المصدر نفسه، ص ١٣٧، ١٥٥، ١٨٦، ٢٣١، ٣٥٠، ٣٥٦ - ٣٥٨ و٤٥٧ - ٤٥٨، و**بعض مشكلات الفلسفة**، ص ١٧، ٢٩ و ٨١. انظر أيضاً: ديوي، المصدر نفسه، ٢٢ - ٢٣، ٧٨، ٤٨٥، ٤٩٠، ٥٤٨ و٥٥١؛ **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ٤٨ و١٥١؛ **الموسوعة الفلسفية**، ص ١٧٣، ومحمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٢٣ و١٤٤ - ١٤٥.

(٦١) جيمس، **البراجماتية**، ص ٢٥؛ محمود: المصدر نفسه، ص ١٤٠ و١٦٦، و**من زاوية فلسفية**، ص ٢١٢ و٢١٤ - ٢١٥. وقارن بـ: علي الوردي، «الفلاسفة القدماء اخطأوا عندما احتكموا للعقل،» **الجمهورية** (بغداد)، ١٧/ ١٢/ ١٩٩٠، وانظر ردودنا عليه في: علي حسين الجابري: «قراءة نقدية لتحليلات الوردي الفلسفية،» **القادسية** (بغداد)، ١٤/ ٤/ ١٩٩٢؛ «الدكتور الوردي بين المعقول واللامعقول،» **القادسية**، ٢٣/ ٤/ ١٩٩٢؛ «الوردي من المنطق الى الوسوسة واللاعقلانية،» **القادسية**، ٥/ ٥/ ١٩٩٢؛ «الدكتور الوردي وعقدة الجدل الاجتماعي المغترب بين تقدمية المنطق العقلاني ورجعيته،» **القادسية**، ١٢/ ٥/ ١٩٩٢، و«ماذا قال ابن خلدون عن المنطق؟» **القادسية**، ١٩/ ٥/ ١٩٩٢.

(٦٢) جيمس، المصدر نفسه، ص ١٠٨، ١٣٧، ١٥٥، ١٨٦، ٢٣١، ٣٥٠ - ٣٥٨ و٤٥٧ - ٤٥٨؛ ديوي، المصدر نفسه، ص ٤٨٥، ٥٤٨، ٥٥٠ و٥٦٢؛ **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ١٤٨ و١٥١؛ محمود: **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٢٣، ١٤٤ - ١٤٥، ١٧٣ و٢١٧، و**من زاوية فلسفية**، ص ١٤٨، ١٥١ و٢١٦.

(٦٣) جيمس، المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٧، ٦٠، ٦٣ - ٧٠، ٧٤ - ٧٥، ١٨٨ و٢٤٩ - ٢٥٠؛ ديوي، المصدر نفسه، ص ٢٦٢ و٤٩٩؛ **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ١٠٣، ١٣٢ و١٤٧ - ١٤٨؛ محمود: من =

ولا ترتقي بالواقع إلى مستوى الحقيقة السامية؛ وهذا الواقع لا ينفصل عند الذرائعيين عن «فعل القوة»، ولا يعترف بمعايير الحق الذي يمّيز بين «الخير والشر».

إن «الذرائعية» حزمة من أفكار «قديمة» و«حديثة» جاءت للتحرر من «الماضي» ـ الغائب ـ ومن أوروبا الفكر والسياسة والاقتصاد؛ وإعلان قيام فلسفة «أمريكية» الهوى تقوم على وصف الحال والخضوع لأحكام الأمر الواقع من غير أن تمنح الإنسان فرصة التشبث بالمبادئ الأخلاقية والدينية والمُثل العليا!

لهذه الأسباب احتفظ كل مصطلح من المصطلحات الفلسفية داخل شرنقة ذرائعه، حتى بالنسبة إلى مصطلح «البراغماتية» عند كل من بيرس وجيمس وديوي وشيلر، على الرغم من «سمة العملية» و«العلمية» و«الليبرالية» التي عبرت من الفلاسفة الانكليز[٦٥]، إلى العالم الجديد.

تعلقت «براغماطيقية»[٦٦] بيرس بالمعنى، واتسع عنده مفهوم «المنفعة» خارج الفرد الواحد، بخلاف جيمس الذي وصل «براغماتيته»[٦٧] الذاتية إلى مدياتها القصوى، رافضاً أي شيء يشد المرء إلى «الوراء»، ديناً كان أم قيمة أخلاقية أم معرفية، لتصل إلى «ذرائعية»[٦٨] ديوي التي حرصت على حل مشكلات الديمقراطية الأمريكية عن طريق «التربية»، بحيث تكون «المدرسة التقدمية» وسيلة لخدمة «المصالح» وتحقيق النجاح، من خلال التبشير بفلسفة «اقتناص الفرص» والاعتراف بـ«صدق اللحظة» و«الموقف»، العابر! وبذلك تتملص «الذرائعية» كما يتملص دعاتها من حكم الأخلاق والتاريخ!

لهذه الأسباب وغيرها، وجدنا «الذرائعية» عند أنصارها، تارة «طريقة» أو

= زاوية فلسفية، ص ٢٠٦، وحياة الفكر في العالم الجديد، ص ١١٤، ١٥٩ و١٦٣ ـ ١٦٦، والموسوعة الفلسفية، ص ٢١٥.

(٦٥) أهدى جيمس كتابه البراجماتية الى جون ستيوارت مل (انظر المقدمة). انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٩٧ و٣٣٤ ـ ٣٤١، ومحمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص ٧، ١٤ ـ ٢١، ٢٥، ٢٨ ـ ٣٩، ٤٠ ـ ٦٤، ٨٠ ـ ١١٠ و١١٩.

(٦٦) جيمس، البراجماتية، ص ٦٥، والموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٠٣ و١٣٢.

(٦٧) جيمس: المصدر نفسه، ص ٣٧، ٦٣ ـ ٦٤، ٧٠، ٨٨ و٣١٣، وبعض مشكلات الفلسفة، ص ٨١، وللموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٣٣.

(٦٨) ديوي، الفن خبرة، ص ٤٦٢ و٤٩٩. انظر: للموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٤٧ ـ ١٤٨، ومحمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص ١١٤، ١٥٩ و١٦٣ ـ ١٦٥.

«منهجاً» وتارة أخرى «فلسفة» وثالثة «موقفاً نقدياً» ورابعة «موقفاً محايداً» و.. و.. الخ، وجميعهم يتخبطون بتعريفات، قد تختلف عند الفيلسوف الواحد، كما هو شأن جيمس؛ ومهما اختلفت التسميات، يبقى الهدف المعلن لها، نقطة الإغراء فيها، وأعني به «الفلسفة التي تُعنى بتحقيق النجاح في الحياة»، وهو هدف مشروع لو جاء مبرأ من ظروفه «القاهرة» التي هي سمة المجتمع الرأسمالي! فالنجاح الحقيقي، عندهم، لا يحققه إلاّ «القويّ» القادر على اقتناص فرصته من بين براثن الوحوش الرأسمالية الكبيرة، المدفوعة بقانون الصراع والبقاء للأقوى بحسب النظرية الدارونية؛ لأن الأقوى هو «الأصلح»! أما ملايين الفقراء، وأبناء الشعوب الأخرى الذين يسحقون بين فكي «الوحش» الرأسمالي - الإمبريالي - فلْيفتشوا عن «موقف آخر» يحقق لهم السعادة المستقبلية وفق المنطق الذرائعي، ما دامت «القلة الرأسمالية» المتنفذة هي صاحبة القوة والمال والجاه والسلطة، والقادرة على تخريب حتى الذوق الفني(٦٩) باعتراف ديوي شخصياً.

والمؤلم حقاً أن «قوة السلطة ومؤسساتها الاخطبوطية» مسخّرة جميعاً لخدمة مصالح هؤلاء «الأقوياء». أما إذا عجزت عن تحقيق هذا الهدف فلقد أباحت «الذرائعية» لأنصارها حق تغيير السلطة لضمان المصالح الخفية والمعلنة لأصحاب القرار القوي.

فالمطلوب، على الصعيد التطبيقي الذرائعي، حكومة وبرلمان، ومؤسسات تحقق الأهداف الكبرى لـ«الأمة الأمريكية» التي هي في حقيقتها أهداف «الخاصة» لا العامة؛ لأمة «حديثة التشكل»! ولم تتورع هذه السلطة من تنفيذ أحقر الوسائل في الوصول إلى أهدافها، وبذلك يمكن ضمان النجاح والتفوق للمتنفذين!

إن «الذرائعية» - كما تبدو تحت مجهر النقد والتحليل الموضوعي - هي نسيج من المفاهيم «اللماعة» - الفنطازية - التي تداعب الغرائز، توحي لمن لم يستوعب مجمل الإنجاز الفلسفي الإنساني، كأنها «وصفة سحرية» لحل مشكلات الإنسان، مع أنها قامت على فرضية «ما سوف يقع» وزئبقية المفهوم الذرائعي للأخلاق والدين والمعرفة والسياسة والمنطق، الذي أقصى «الماضي»(٧٠) من حساباته! مع أنه مصدر الاعتبار والتفكر والتحسب والتوقع والتنبؤ المستقبلي.

لقد اختلفت بصددها أحكام النقاد والباحثين باختلاف زوايا النظر لألوان الطيف الشمسي، بعد كل مزنة مطر نهارية وإن بقي المسحورون بها أسرى التقليد

(٦٩) ديوي، المصدر نفسه، ص ١٨، ٢١ و٢٤، ومحمود، المصدر نفسه، ص ١١٤ و١٦١ - ١٦٢.
(٧٠) ديوي، المصدر نفسه، ص ٥، ومحمود، المصدر نفسه، ص ١٦٢.

والمحاكاة لأنهم أخذوا ببريقها اللماع تحت وهج الأنوار الكاشفة!

كل هذا يفسر الفشل الذي رافق التجارب «الذرائعية» خارج «المناخ الأمريكي» في «شرق آسيا» وأوروبا، وأمريكا الجنوبية، كما كان وطننا العربي من أكثر البقاع تضرراً من آثار هذه الفلسفة «العملية»، ومن أراد الدليل فليتأمل ما جرى في «فلسطين» وما جرى على العراق منذ مطلع العقد الأخير من القرن العشرين. أما فكرياً فيتضح لنا:

١ ـ الذرائعية والأخلاق

لما كان «الأصل» الأهم للذرائعية يكمن بالمباحث النفسية، لذلك وجهت اهتمامها إلى «الغرائز» الكامنة في الإنسان، وصاغت موقفها من الأخلاق في هدى هذا المبدأ، كما عرضه رجال الذرائعية الأساسيون:

يرى بيرس أن الشخصية الإنسانية في حقيقتها «حزمة من العادات»[٧١] تتطلب مزيداً من الضبط النفسي، لذلك ساءه خروج جيمس عن هذا التوجه، بسبب فردية المقياس المعرفي. لقد كان بيرس في أخلاقه متأثراً بمذهب المنفعة في الأخلاق لبنثام ومل[٧٢].

أما وليم جيمس، فقد اعترف بضرورة تفضيل الحق على الباطل عندما يرتبطان بموقف، «ولكن عندما لا يرتبط أي منهما بالموقف فإن الحق يتساوى مع الباطل في كونه ليس واجباً»[٧٣] فكل شيء عنده متغيّر، الواقع والحياة، والحقائق والقيم[٧٤]. كما أن «الأحداث» عنده هي التي تجعل فكرة «الحق» والحقيقة صحيحة أو لا[٧٥]، بل إن الصحيح والحقيقي هو عكس... الأطيش![٧٦] والحق في أفكارنا يعني قدرة هذه الأفكار على تأدية وظيفتها العملية[٧٧]، اعتماداً على القاعدة «الذرائعية» القائلة: إن صحة أو بطلان، وصواب أو خطأ، أية فكرة يقاس بمقدار صلاحيتها أو عدم صلاحيتها.. «للهدف الذي رسمناه لها من حيث انها تفضي إلى النتائج المرغوبة؛ وأن قيمة

---

(٧١) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ١٠٦.
(٧٢) محمود: **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٢٢، ومن **زاوية فلسفية**، ص ٢٠٨.
(٧٣) جيمس، **البراجماتية**، ص ٢٧٣.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٢.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٤٦.
(٧٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.

أية فكرة تقاس بمقدار تحقق النفع»(٧٨). ويرى جيمس، أن الحقيقة فصيلة واحدة من «الخير» والصحيح هو: «الاسم الدال على ما يثبت أنه صالح وخيّر من قبيل الاعتقاد، وصالح وخيّر أيضاً لأسباب محددة معينة محسوسة»(٧٩).

وإذا كانت «القوة» هي «تفوق.. من قبل الرجل وموضحة تفسيرية لمنجزات عضلاته الهرقلية»(٨٠) فإن الحق عنده والقانون، ليسا «سوى أسماء مجردة لنتائج العمل»(٨١)، والحقيقي هو «النافع والمطلوب والموافق لحياتنا»(٨٢). ولا يعترف جيمس من المثل العليا إلا بما يختص بالفرد: «فالمثل العليا المفردة، كائنات حية، لأننا أبطالها ونصراؤها الأحياء»(٨٣)، نخلقها ولا ننقاد لها أو نقع أسرى قيودها المثالية، غير الواقعية.

ويرى جيمس أن مفهوم الحق والصدق يتجلى في القضية الصادقة التي: «إذا تصرّفتَ على أساسها لم تجد ما يعترض غايتك، الصدق والحق هداية في السلوك». الحق هو «قابلية العبارة لأن تكون أداة للسلوك وخطة للعمل الناجح» يتحقق لي حين ألمس «أثرها الناجح في ميدان السلوك»(٨٤).

بعدها يرادف جيمس بين الحق والمنفعة، مخاطباً الحضور في إحدى ندواته: «نقول عن فكرة ما إنها حق، لأنها نافعة وإنها نافعها لأنها حق» والحق والنفع، عنده، طرفان لخيط واحد، الأول داخل العقل «ذاتي ـ معرفي»، والثاني خارج العقل «موضوعي ـ نفعي»، «أما الخبرة فهي القيمة الفورية للحق» الكاشفة عن فلسفة النجاح و«النجاح في النتائج العملية هو مقياس الحق».. وهو نفسه «معيار الأخلاق»: فالذي يجعل الفعل فضيلة هو الفعل الناجح «وليس المُثل الأخلاقية العليا التي ينطوي عليها» ذلك الفعل. نعم: الفعل هو الذي يجعل تحسس الناس بالقيمة الخلقية لأفعالهم، إن كانت خيراً أم شراً، وهكذا «يكون الإنسان هو معيار القيمة الأخلاقية». وأقوى الفضَائل، عند جيمس هي التي تكمن في «الفعل الذي يشبع الرغبة الأقوى». وبهذا تتوافق ذرائعية جيمس مع جذورها السفسطائية ـ الأبيقورية ـ الشكلية، ما دام، الفعل الخيّر هو الذي يشبع رغبة الفرد أطول مدة ممكنة، وهذا يفرض على الإنسان أن يختار «طريقاً للعمل متروكاً للإنسان الفرد، فهو الأدرى بظروفه»(٨٥) المادية.

---

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٨٣.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

(٨٤) محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٤٧.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٥٠. يرى محمود أن قول جيمس بالفردية جاء لكي يحمّل المرء مسؤولية الفعل (ص ١٥٨).

أما ديوي الذي وصفته موسوعة روزنتال بالفيلسوف المثالي، فيرى «الصادق» بمعنى «المفيد». أما الأخلاق عنده فهي «سلوك الناس في إطار الدافع والعادة والذكاء[٨٦] «الدهاء» حتى يرى الخير في المفاضلة بين أكثر من خطة للعمل نحقق بها أحلامنا» والجميل هو «النافع»[٨٧].

وبسبب معايشة ديوي لنزعة المقامرة والتمرد في الغرب الأوسط الأمريكي، وقف يشكك بقيمة التقاليد والقيم الأخلاقية الموروثة، والأعراف الاجتماعية والسوابق القانونية، والاعتقادات الدينية الجامدة. كما رفض الفروض العلمية التي لم تجد لها ما يسوّغ قيامها، إذ ان مشكلات الديمقراطية تفرض تغيير قواعد الحياة والأخلاق.

ويرى ديوي أن القيم التي يعمل الإنسان بمقتضاها، عادة ما تكون من خلق الإنسان، بها يتمكن من المواءمة بين نفسه والعالم الطبيعي والاجتماعي، ليستثمرها في مواجهة مصاعب الحياة، لذلك شكك في جميع ما يمتّ إلى الماضي بصلة[٨٨].

بناءً على ذلك تصبح الفضيلة عند ديوي بمثابة «فرض علمي يخضع للتجربة العملية، فإن ثبت صدقه على الواقع كان بها، وإلا وجب أن نصوغه صياغة أخرى بحيث يحقق للإنسان حياة يبتغيها» من كسب وعمل وسعي وإنتاج وصولاً إلى «النجاح» الذي هو مقياس الفكر، ومقياس صواب النتائج التي تساعد على حل المشكلات الحيوية المتغيرة. لهذا لا ثبات للقيم الأخلاقية، بل المطلوب تغييرها دوماً لكي تتوافق ومقتضى الإصلاح المنشود. لا بد من تغيير كل شيء «مما قد يُظن به الدوام والثبات.. في سبيل تغيير الحياة تغييراً يجعلها أكثر ملاءمة لظروف العصر الجديد»[٨٩]. من هنا وظف «التربية» لكي «تنشئ الناشئ على سرعة الملاءمة بين نفسه وبين بيئته، لا على أن يحافظ على التقاليد القديمة، مهما تكن آثارها على حياته العملية الجديدة»[٩٠] واضحة.

إنها الأخلاق التجريبية التي تحقق الحرية والنجاح والديمقراطية، اعتماداً على مبدأ «الحق» الذي يهدينا إلى حل لمشكلات الحياة... وهو يتألف من مجموع الحلول للمشكلات العملية «اللاحقة»[٩١]، وليس السابقة! لأن «الماضي» لا يدخل

---

(٨٦) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٥٠، وديوي، **الفن خبرة**، ص ٣ و١١.

(٨٨) محمود: **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٦١ ـ ١٧٧، **ومن زاوية فلسفية**، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

(٨٩) محمود، **من زاوية فلسفية**، ص ٢١٩ ـ ٢٢١.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٩١) محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٧٢ و١٧٦.

في الحسبان، مثلما لا وجود لمثل عليا سابقة على الخبرة.

فالكيفيات و«القيم»[٩٢] تتطلب ضروباً من النشاطات العملية، والحياة الخلقية عند ديوي لا تقوم «دون ركيزة تستند إليها من البيئة الخلقية»[٩٣].

الأخلاق محكومة بالثقافة، السائدة لا بمعايير ثابتة، لأن مثل هذه المعايير من صنع الخيال والشعر[٩٤]، وتشكّل قيوداً على الحياة العملية، وقيوداً للفعل الحر، وقيوداً على الذكاء الإبداعي، وقيوداً على روح الاندفاع والتوسع، لأن هذه الأخلاق، نظرياً وعملياً، مشبعة بالتصورات المتناقضة؛ مع أنه من المستحيل على الإنسان أن يعلو على الخير والشر ما دام معنى الخير في نظر ديوي مرتبطاً بموضوع للمدح والثواب، والشر بما هو في العادة أهل للاستهجان والعقاب، لذلك فإن العوامل المثالية للأخلاق تبقى «في ما وراء الخير والشر». فالأخلاق والخيال، كلاهما يصدق على «النظام الكلي للأخلاق في الفكر والفعل معاً»[٩٥].

يصدق ذلك على القيم الدينية. عند بيرس[٩٦] ومثله جيمس[٩٧] الذي يرى أن مهمة البراغماتية «محاكمة الميتافيزيقيا»[٩٨] وإن حاول التعايش مع مبحث «وجود الله» تشبثاً بالموقف المحايد لأسباب سيكولوجية يتساوى فيها المؤمن والملحد[٩٩]. وهكذا علّق الدين بنتائجه العملية النفعية وليس بأصوله الميتافيزيقية.

أما ديوي فكان سيئ الظن بالغيبيات[١٠٠] وسخّف فكرة الثابت واللامتغير والكلي والأزلي، وكل ما هو من نسيج الخيال، بل عزا للدين جميع الفروض الثنائية في الفكر الإنساني منذ زمن ديكارت[١٠١]، فلا توجد للدين مثل عليا خاصة به، بل هو روح تسري في مواقف الإنسان لكي يتعاون مع إخوانه لبلوغ هدف واحد[١٠٢].

---

(٩٢) ديوي، الفن خبرة، ص ٤٨٢.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥٧٥.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٥٧٧ و٥٨٠ ـ ٥٨١.
(٩٥) المصدر نفسه، ص ٥٨٢.
(٩٦) محمود، المصدر نفسه، ص ١٢٣.
(٩٧) الموسوعة الفلسفية، ص ١٧٣، وجيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ص ١٧ و٢٩.
(٩٨) جيمس، البراجماتية، ص ١٠٨، ١٣٧، ٣٥٠، ٣٥٦ ـ ٣٥٨ و٤٥٧ ـ ٤٥٨.
(٩٩) انظر: محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص ١١٤ ـ ١٤٥ و٢١٦.
(١٠٠) الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص ١٤٨ و١٥١.
(١٠١) ديوي، الفن خبرة، ص ٤٨٥ و٥٤٨ ـ ٥٦٤.
(١٠٢) محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص ١٧٧.

٢ ـ الذرائعية بين النزعة الاستعمارية والاستغلال الاقتصادي

لقد وجدت القوى المالية وشركاتها الكبرى في «السلطة السياسية» وسيلة لتحقيق أهدافها «التجارية» على حساب مصالح الأمم والشعوب؛ من هنا تصاعدت «النزعة الاستعمارية» في سلوك الإدارة الأمريكية على الرغم من «مبادئ» الحرية والاستقلال التي غلفت السياسة الخارجية الأمريكية منذ إعلان مبادئ ولسن في الحرب العالمية الأولى.

لقد كانت الإدارة الأمريكية وطوال القرن العشرين، مكلفة ـ وفق المفهوم الذرائعي الذي يعلق الأفكار بنتائجها العملية ـ بخدمة المصالح الأمريكية، وأعني بها مصالح «كارتيلات» النفط والمال والسلاح ومافيات السياسة، التي حلّت ـ تدريجياً ـ محل المؤسسات الاستعمارية الأوروبية القديمة (بريطانيا ـ فرنسا ـ إيطاليا.. الخ)، كما عملت على وضع هذه الدول تحت عباءتها، بذريعة «الشراكة» في المصالح، مع أن الحقائق تؤكد «تفرداً» أمريكياً تشهد عليه عشرات القواعد والعديد من الأحلاف العسكرية في قارات الدنيا الخمس!

سنترك جانباً حقيقة هذه النزعة في أمريكا الوسطى والجنوبية وكيف تحولت ـ بسبب سياسة الهيمنة ـ إلى مزرعة للعم سام، مثلما نترك جنوب شرقي آسيا وما جرى فيه من برنامج «ذرائعي» أمريكي، ونذكّر بواحد من أخطر إفرازات «العقلية الذرائعية» وأعني به «النزعة الاستعلائية» العنصرية ممثلة بالحلم الأمريكي الذي عقّد الوضع في الوطن العربي بسبب تحالفه مع الحلم الصهيوني منذ مطلع الأربعينات، مدفوعاً بفكرة «السوبرمان الأمريكي» الذي لا يغلب، والمعبِّر عن الجندي الكوني الذي لا يُغلب! مع ذلك تمرغ السوبرمان في وحل الغابات الفييتنامية والهند الصينية، وإفريقيا وغيرها.

لقد طلعت علينا «العسكرية الأمريكية» بالحلم المجنون الذي ينطوي على جميع عيوب الفلسفات التي انكرتها «الذرائعية» مدفوعة بنزعة مالثوسية خطيرة، في السيطرة والهيمنة والاستغلال، وسرقة خيرات الشعوب وتأجيج مناطق الصراع والحروب، وممارسة دور المرتزق الدولي المدفوع الأجر، الذي يضمن مصالح «السادة» ويبشر بالأخلاقية الذرائعية الساعية وراء النجاح، بعد أن وضعت الحلم الأمريكي «في الهجوم المقابل على مواطن الهجرة الأولى للمهاجرين الأوائل الآتين من مراكز الحضارة في العالم القديم، إلى العالم الجديد». فجاء ذلك «الحلم» طرازاً فريداً «من الطوباوية»[١٠٣] ومعتمداً على:

---

(١٠٣) سشتاكوف، مصائر الحلم الامريكي، ترجمة ضياء نافع وصفاء محمود (بغداد: [د.ن.]، ١٩٩٠)، ص ٦.

أ ـ ثوابت اجتماعية سيكولوجية ترتبط بالتاريخ الاجتماعي الامريكي العنيف والهجين.

ب ـ برامج علمية وتجارب تربوية أخضعت الناس، لتربية خطيرة، لدفعهم الى تنفيذ خطط أصحاب المال والنفط والسلاح والذهب على اساس نظرية التحرك الدائم على المحيط، والبحث عن مجالات نشاط جديدة، وخلق اعداء وهميين، لكي يبقى «الامريكي» في حالة خوف دائم يهدد «حضارته» ليتيح للمؤسسة «الرسمية» ذريعة تنفيذ الخطط العدوانية في اي مكان من العالم، تحت غطاء حماية مصالح «الأمة الامريكية»!

ج ـ تحقيق نظرية الاستثناء الامريكي، التي وضع اسسها كل من هنري آدمس في كتابه **تاريخ الولايات المتحدة الامريكية** سنة ١٨٨٤، والذي وفر مقدمات الاطار النظري لجيمس تراسلو آدمس عام ١٩٣١ ليحمل عن جدارة لقب «مؤرخ الحلم الامريكي»، حين عدّ حياة الامريكيين التي هي «ملحمة امريكية في ترجمة الحلم الامريكي» تنطوي على «المستقبل المثالي للأمريكيين» الذي أُحكمت فيه لعبة الديمقراطية لتكون هذه اللعبة دعاية رأسمالية حول الطريقة الامريكية في الحياة، التي هي في حقيقتها طريقة حياة أثرياء امريكا وسادتها، على حساب ملايين الأمريكيين من السود والملونين والفقراء، الذين يموتون، وهم غارقون في الديون!

اما الذي جرى في الهند الصينية وفييتنام من احداث فلقد قلب الحلم الأمريكي الى «تراجيديا» أمريكية لا تمحى من ذاكرة العقلاء!

اذاً بماذا نفسر حديث «الذرائعية» عن الحرية والسعادة والنجاح، ونحن نرى ٢٥ مليوناً من المواطنين الملونين يعيشون في ظل الحلم الأمريكي ودعائمه «الأخلاقية والتربوية»؟ نعم ٢٥ مليوناً يعيشون في احياء قذرة بعد ان تحولوا الى أشباه عبيد، وفئات منبوذة ومحتقرة، ومعزولة، في الوقت الذي يتحدث فيه رجال السياسة عن المساواة وحقوق الانسان والعدالة والكرامة الإنسانية[١٠٤].

لقد تحدث من داخل الخندق الذرائعي الامريكي، درايزر، عن استحالة تحقيق الحلم الامريكي بالوسائل الأخلاقية، في اطار تبشيره بالمفاهيم الذرائعية وفلسفة النجاح الشخصية[١٠٥]، مثلما قال «بوب براون» في **المجلة العسكرية الأمريكية** بأن «الحلم الامريكي هو تعزيز هيبة الولايات المتحدة في انحاء العالم كافة»، لذلك

---

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ١٦.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

اوصى بالقاء قنبلة ذرية على الاتحاد السوفياتي (السابق) ايام الحرب الباردة من اجل تحقيق هذا الحلم(١٠٦)، بعد أن يئسَ الذين ظنّوا بإمكان تحقق الحلم الامريكي الذي رافق المهاجرين الأوائل بالحرية والسعادة الحقيقية، وتحقيق طموح الفقراء والمضطهدين، بعدَ ان اتضح ان للأمريكيين حلمين، احدهما داخلي والآخر خارجي، للفقراء وللاغنياء. فأخطره ذلك المقترن بالقوة والتوسع والاستغلال «والماكارثية» و«الريغانية»، بما يكشف عن أزمة القيم الأخلاقية في الولايات المتحدة الامريكية(١٠٧).

ومهما قيل او كتب عن النزعة الاستعمارية والاستغلالية المتناقضة مع حق الامم في تقرير مصيرها وحقوق الانسان، يبقى الاذى الذي لحق بوطننا وبإنساننا اكبر من ان تخفيه جميع مساحيق الرأسمالية عن «الذرائعية» وتطبيقاتها العملية في الوطن العربي، وكان آخرها العدوان الثلاثيني، ومحاصرة العراق العظيم.

د ـ **نظرية القوة وملء الفراغ**: التي تحدث عنها پاول ـ كنيدي عام ١٩٨٦، وهو يقدم استقراءً دقيقاً لمراكز القوى الدولية وكيفية تحويلها الى مجال لخدمة «الحلم الامريكي» المهدد بعاملي «ثورة التقنية» و«الركود الاقتصادي» كتلك الأزمة التي عصفت بالمجتمع الرأسمالي عام ١٩٣٠ وأوجبت ـ كما هي اليوم ـ على امريكا تحالفات من نمط جديد يتيح لها فرصة الحركة المرنة لاحتلال مراكز استقطاب دولية محسوبة(١٠٨).

هـ ـ **الغزو الفكري**: هو وسيلة أمريكا في السيطرة على «العالم القديم»، فقد تحدث «غوبار» الفرنسي في كتابه **المطرقة الثقافية الامريكية** التي ما فتئت تضرب الفرنسيين منذ عام ١٩٤٥، وعموم الاوروبيين، حتى تحقق ما يراه «استسلاماً فرنسياً، اوروبياً ثقافياً» للفكر الامريكي تحت ذريعة «الجديد»، مع ان هذا الجديد جاءَ مفسداً لكل ذوق وشعور إنساني(١٠٩).

و ـ **الهيمنة على الطاقة وسرقة الثروات العربية**: كان لتأميم نفط العراق عام ١٩٧٢ ودخول هذا السلاح في المعركة بعد حرب تشرين الأول/اكتوبر عام ١٩٧٣ رد فعل «ذرائعي» خطير تمثّل بخطة الانتشار السريع لاحتلال منابع النفط في الخليج

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥٢.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٠٨) Paul M. Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000* (New York: Random House, ©1987), pp. 532-535.

(١٠٩) عزيز الحاج، **الغزو الثقافي ومقاومته** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٣)، ص ١٩، ٢٢ و٢٦.

العربي، الذي يغذي معظم الآلة العالمية. لذلك عملت المؤسسة العسكرية والرسمية الامريكية على توفير أجواء هذا الاحتلال عملياً منذ السبعينيات، ثم عززته اثناء الحرب العراقية ـ الإيرانية، ليصل الى ذروته في العدوان الثلاثيني عام ١٩٩١، بتجمّع شرّير، مثّل أخطر عملية (تحشيد) امريكية ـ نفعية ـ ضد حقوق هذا الشعب، ووجوده، اكدته تصريحات، پاول وتشيني وشوارزكوف وبيكر وبوش وغيرهم.

ز ـ **نظرية الحروب الدائمة**: تحدث «ليونارد ليوبن» عن العلاقة الطردية بين «الفلسفة الذرائعية» والنظام الامريكي السياسي والعسكري في تأجيج الحروب ورفض السلام، ودليل ذلك ما جرى في الثمانينيات في الاجتماع السري الذي عُقد في جبل الحديد قرب مدينة هدسون في ولاية نيويورك، حيث المخابئ الحديدية لأسرار شركات النفط الامريكية ومصانع الاسلحة، والذي اجاب عن سؤال حول مخاطر «السلام» على هذه الشركات ونظامها السياسي واطارها الفكري وحلمها في ابتزاز العالم وسرقة ثرواته وممارسة دور الشرطي العالمي صاحب الهراوة الكبيرة. لقد كان الجواب «الذرائعي» لذلك المؤتمر يقول: «إن الحروب تلعب دوراً مهماً في استقرار الانسانية وتكشف عن وظائف اساسية للمجتمعات الحديثة (سياسية واجتماعية واقتصادية وفنية وعلمية) وتتلخص فلسفة الامريكيين بتعريفهم للحرب بأنها ليست مجرد وسيلة لتحقيق مصالح هذا البلد او ذاك.. ولكنها أحد الاسس التي تقوم عليها كل المجتمعات الحديثة». كل ذلك يجعل فكرة «السلام ونزع السلاح» مجرد «سيناريو» ذرائعي للتمويه والخداع الظاهري الذي يغطي الاهداف الحقيقية لأرباب المال. ففكرة ـ الحرب ذرائعياً ـ تخلق في الأذهان ـ خطراً ما ـ وتكون كافية لإيجاد الدرجة نفسها من التنظيم العلمي في المجتمع، والدرجة نفسها من تقبل الافراد للسلطة السياسية السائدة... و.... و.. أما فنّيا وعلمياً، فتوجد الحرب بواعث كافية تحمل على الدرجة نفسها من التسابق العلمي والثقافي بين المجتمعات الإنسانية التي تخلقها الحروب، من اجل تحقيق التقدم الإنساني في النهاية[١١٠]. هذا وغيره يكشف زيف

---

(١١٠) ليونارد ليوبن، «أمريكا وتأجيج الحروب،» تقرير نشرت ترجمته العربية في جريدة **القادسية**، ٥/٨/١٩٩١ بإشراف حسن طه الفياض. انظر ما قاله نورمان ميلر، الامريكي الساخر، عن النزعة الفاشية لأمريكا في: **القادسية**، ٢٨/١٠/١٩٩١، وما اعترف به كارتر يوم ١٦ كانون الاول/ديسمبر ١٩٩١ من دور أمريكا في إثارة الحروب في كل من لبنان وغرينادا وبنما (والكونترا) والحرب ضد العراق. جريدة **العراق**، ١٧/١٢/١٩٩١. كما اعترف كيسنجر بذلك في مقاله المنشور في صحيفة **لوس انجلس تايمس** تحت عنوان: «امريكا لن تقود العالم الجديد»، انظر ترجمته العربية في جريدة: **الثورة** (بغداد)، ١٦/١٢/١٩٩١. انظر أيضاً ما كتبه تشومسكي (الامريكي) عن أزمة الخليج في **الغارديان** البريطانية والمنشورة ترجمته في جريدة: **الجماهير** (اليمن)، ٢١/٥/١٩٩١ ـ عن تعويل أمريكا على الحروب في تعاملها مع بلدان العالم الثالث، لا من أجل حل المشكلات، بل لاحكام السيطرة على النفط للتحكم في مصير العالم من جهة، ولكي تصرف الانظار عن المشكلات الداخلية المستعصية من جهة أخرى.

الدعاوى الذرائعية التي قدمها الرئيس الامريكي ولسن عام ١٩١٨ من مبادئ تتحدث عن خطر التعصب والحروب على مستقبل الإنسانية! وسجلُ امريكا الذرائعي طوال ثمانية عقود شاهد على ذلك.

٣ ـ الذرائعية والكيل بمكيالين

زودتنا المصادر الفلسفية بالكثير عن مباهاة سفسطائية أثينا قبل ٢٤ قرناً، وقدرتهم على «إثبات القضية ونقيضها» في آن واحد، بعد أن جعلوا «الإنسان الفرد» مقياساً للحق والباطل والخير والشرّ والصدق والكذب.. وها هي الذرائعية الأمريكية تعود إلى المقاييس نفسها لتتعامل بها مع مسألة المعرفة. فيوافق بيرس على القول: «إن الرأيين ـ على اختلاف اللفظ ـ يتحدان في المعنى» لا فرق بين «السلوك المترتب على جواب المثالي» عن السلوك المادي، «وعلى الرغم من اختلاف اللفظ»[١١١].

أما جيمس فتابع بيرس وقوله في ثنائية «المادي والروحي» التي تعبّر عن «جانبين مختلفين» لخبرة واحدة: تلك هي «الحيادية» التي تكيل بمكيالين على أساس الخيط الذي يربط «الحق بالباطل» حتى يضيع «الحق» بين هذه الثنائية القائمة عنده على صدق الخبرة العلمية[١١٢]. قال ذلك بعد ان ربط الإدراك بالجانب السيكولوجي والدراسات النفسية القائمة على «الغرائز»[١١٣] فالعقل عند جيمس هو عضو كـ «الخرطوم في الفيل» مهمته لا التوصل الى الحقيقة، بل التوصل الى الوسيلة التي تمكّن الإنسان من النجاح وتحقيق الحياة السعيدة متوحداً مع الجسد[١١٤]، في قطف ثمار الفعل والفكرة، لذلك اعتبر «الحقيقة في العلم» ليست معياراً واضحاً للصدق والصواب، بل «هي ما تعطينا الحد الاعلى الممكن من كمية التعويض والترضية والوفاء والسداد والغبطة بما في ذلك الذوق»[١١٥]. لذلك اعتبر «الحقيقة» «اسم جمعي دالّ على سبل التحقق تماماً كالصحة والثروة والقوة»[١١٦] للأفراد. فشعاره المأثور: «دع كل انسان يؤثر الجانب الذي يرتضيه، أعني الجانب الذي يحقق له السعادة في نفسه ويهيئ له حياة راضية، يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع به، واترك للمستقبل ان يحكم على موقفه بالصواب أو الخطأ»[١١٧]. كما يخاطب جيمس مستمعي ندوته

---

(١١١) محمود: **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٢٨، ومن **زاوية فلسفية**، ص ٢٠٨.

(١١٢) **الموسوعة الفلسفية**، ص ١٧٣؛ **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ١٣٤؛ محمود، **من زاوية فلسفية**، ص ٢١٢، وجيمس، **البراجماتية**، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣ و٣٢٨.

(١١٣) جيمس، المصدر نفسه، ص ٤٠٠.

(١١٤) محمود: **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٤٠ و١٦٦، ومن **زاوية فلسفية**، ص ٢١٢.

(١١٥) جيمس، المصدر نفسه، ص ٢٥٦.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٧ و٣٥٨.

(١١٧) جيمس، **بعض مشكلات الفلسفة**، ص ٢٣.

قائلاً: مثلما لا توجد عندنا معايير عامة للصدق او الكذب، او صواب وبطلان «أية فكرة إلاّ بقدر صلاحيتها او عدم صلاحيتها.. للهدف الذي رسمناه لها [كما يقول جيمس] من حيث إنها تُفضي الى النتائج المرغوبة، وان قيمة أية فكرة تقاس بمقدار ما نحققه من نفع»(١١٨).

تلك هي الذرائعية التي قدم جيمس تعريفاً مموهاً عنها قائلاً: هي الفلسفة التي «تفسّر المجهول بالمعلوم، وغير الملاحظ بالملاحظ، وهي تجمع بين القديم والجديد في تناغم وتآلف»(١١٩). الفكرة الصحيحة ـ اذاً ـ عند جيمس هي: «الفكرة النافعة المتفقة مع الواقع». لذلك قال: إن الحقيقة: «لا تعني شيئاً سوى التحقق التعقبي المنتظر من احداث المستقبل»(١٢٠).

وهكذا يدور الحق مع المصلحة والمنفعة واللذة الفردية، ولا سبيل آخر لمعرفة الحقيقة! فالحق هو الصدق، والصدق يعني «تطبيق الفكرة عملياً في الحياة»، الحق «طريقة عمل... طريقة أداء من شأنها ان تنجز امراً ما» و«تحقق هدفاً». لذلك اختلف جيمس مع بيرس في الحكم على قضيةٍ ما بالصدق إذ قال بيرس بـ «المعنى»، وقال جيمس بالصدق، المترتب على تطبيق الفكرة عملياً(١٢١).

ويصل جيمس الى ذروة «الثنائية والكيل بمكيالين» في القول ـ مع بيرس ـ «إن العبارات المختلفة ذات النتائج العملية الواحدة، واحدة»(١٢٢). وهو موقف «ذرائعي» يقوم على قاعدة تضليلية تختار «أنفع الفروض» و«صدق الفرض» ـ شعورياً واعتقادياً ـ «حدسياً». انها قاعدة «فاعتقد ستجد اعتقادك يقودك إلى نتائج مفيدة»(١٢٣). فهل هناك اكثر دلالة على «سفسطية الموقف الذرائعي عند جيمس»؟

اما ديوي ـ إخلاصاً لـ «الليبرالية البرجوازية»(١٢٤) ـ وتحت ذرائع الحرية وتكافؤ الفرص، والديمقراطية، استبدل ـ كما يقول صاحب **الموسوعة الفلسفية المختصرة** ـ «مشكلة الصدق بمشكلة القيمة والمنفعة»(١٢٥). وذكاء الفرد يحسب عنده في ضوء ديمومة العمل النافع. وهو كالسابقين يتعامل على اساس «المكيالين» واكثر منها حين تذرّع بـ «الحياد» بين ثنائيات المُثل والروح والأخلاق والمادة والطبيعة، مع

---

(١١٨) جيمس، **البراجماتية**، ص ٢٥.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٩٢.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(١٢١) محمود: **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٤١، ١٦٦ و١٢٢، **ومن زاوية فلسفية**، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.

(١٢٢) محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٤٢.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(١٢٤) **الموسوعة الفلسفية**، ص ٢١٥.

(١٢٥) **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، ص ١٤٨ ـ ١٥٠.

أنه هاجم التصورات العقلية والروحية واصفاً إياها بالمثالية[١٢٦].

والفكرة لا معنى لها ما لم تكن «خطة للعمل» تستثمر التربية في الوصول الى الغايات العملية. لذلك حاول ديوي التوفيق بين «معنى» بيرس، و«صدق» جيمس. وهو يحلّل الخبرة للفرد وكيفية تحصيلها، لتكون ثمرة لتفاعل يتم بين المخلوق الحي من جهة، وبين مظاهر العالم الذي يعيش فيه من جهة اخرى[١٢٧].

واذا كانت مهمة «جيمس» ـ التلفيقية ـ توحيد القديم والجديد، وقف ديوي يسم عملية التوفيق بين الجديد والقديم شعورياً بالخيال بعد ان جعل الإدراك «مغامرة العقل في عالم المجهول» باعتباره «العقل» «تلك المجموعة الخاصة من المعاني المنظمة التي يكون لأحداث الحاضر عن طريقها معنى او دلالة بالنسبة الينا»[١٢٨] أما العقل، أو أيّ ضابط عقلي (باطني)، فهو في حقيقته «علامة على الانسحاب من الواقع»[١٢٩]. يرفض ديوي ذلك، ويتعلق بالفكرة التي تقدم حلاً نافعاً لمشكلات الإنسان. ومعيار صدق أية فكرة كامن في التطبيق والمنفعة المتحققة[١٣٠]، ليقول لنا إن «العقول»: هي سلوك معبّر عن الافكار على أساس نفعي![١٣١].

اما الأفكار التي لا مجال لتطبيقها فلا معنى لها «فلسنا نحكم بأن الفكرة ذات معنى او انها فكرة [صائبة] بمجرد احتكامنا الى عقل نظري غيبي يقال إنه يسكن رؤوسنا. كلا بل الحكم مرهون بالتطبيق وحده»[١٣٢].

ولما كان كل شيء في تغيّر مستمر، فلا وجود لحقيقة ثابتة، كل شيء في تغيّر مستمر كـ «السفسطائية». كذلك شأن حياة الإنسان متغيّرة. وكل شيء عنده قابل للتغيّر. فلا يقين عند ديوي ولا ثبات[١٣٣].

خلاصة

هكذا يتضح لنا: ان مجمل البناء «الذرائعي» المعرفي يرفض الاعتراف بوجود معايير ثابتة للحق والصدق والصواب واليقين، وينسب كل حديث عن هذه المعايير

---

(١٢٦) ديوي، **الفن خبرة**، ص ٢٢ ـ ٢٣، والمقدمة، ص ٢ ـ ٣.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٥٩ و٤٦٠.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٧٦.

(١٣٠) محمود، **من زاوية فلسفية**، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٣، ومحمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٦٦.

(١٣٢) محمود، **من زاوية فلسفية**، ص ١٢٤.

(١٣٣) محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد**، ص ١٧٥.

الى «مُثل عليا» بالية، سَخّف أصحابها، بعد ان رهن صدق الأشياء وحقائقها بالافراد ومنافعهم «الذاتية»، وما تقدم لكل واحد من اللذة والنجاح. فالحديث عن الحق والحقيقة، والعدالة والخير، والصواب، «معرفياً وخُلقياً ودينيا» هو ميتافيزيقا، ومهمة الذرائعية تسخيفها واسقاطها من دائرة المعرفة الانسانية! وهكذا تتضح أرومة هذه الفلسفة.... ومهما تشبثت الذرائعية بالحقيقة والعلم والموضوعية والتجربة فإنها تقيم تصوراتها على «تجريبية» ـ عائمة ـ يتشكل منها المجموع الكلي للحقائق الذاتية الصادقة، من غير أن يكون حاصل مجموع «منافع الأفراد» اطاراً معرفياً عاماً! لأن المنفعة تقوم ـ عندهم ـ على اساس ـ ذاتي ـ أي «ما يحقق مصالح الفرد ومنافعه في اطار فردي تجريبي متطرف» وكأن هذا الفرد يعيش في جزيرة نائية كَ «حيّ بن يقظان». حتى يصل بنا المنطق الذرائعي المحاط بـ «العلمية والمنطقية والتجريبية والواقعية» الى «مثالية»، عند ديوي، و«لا عقلانية» عند جيمس و«ازدواجية» عند بيرس؛ لا سيما حين وظفت «الذرائعية» لخدمة الرأسمالية ومؤسساتها وبرامجها التوسعية على حساب حقوق الشعوب، إن كانت جنوبا او شرقاً. ومن بينها أمتنا العربية.

إن الذرائعية هي الفلسفة التي «تحرق البخور» لـ «أرباب المال» ونزعتهم العنصرية الاستعلائية، وتستجيب لحلمهم الامريكي في السيطرة على العالم وسرقة خيرات الأمم. وأمتنا في مقدمتها. لذلك كانت من اكثر الأمم تضرراً من المشروع «الذرائعي» الأمريكي. ويمكن ان نؤشر الملاحظات النقدية الآتية عن الذرائعية، كمعيق لحركة النهضة العربية بخاصة والانسانية بعامة:

أ ـ **طغيان النزعة الذاتية** «في المعرفة العلمية» والتي ما جاءت إلا لتقويض العلم وانتزاع الثقة به، لا سيما بعد أن وظفت التربية لتحويل الافراد الى أدوات «صمّاء» تخدم البرنامج الرأسمالي بعيداً عن الأخلاق.

ب ـ **التزييف المعرفي والتاريخي**: جعلت صدق القضايا والأفكار، من خلال «النجاح في الحياة» حتى وإن جاء على حساب الحقيقة والاخلاق والعدالة، مثلما تدّعي دولة «الذرائعية» أنها دولة الرفاه! مع انها تعامل ملايين الناس في الداخل والخارج بمنتهى القسوة، ونصبت نفسها راعية حقوق الإنسان، والديمقراطية والحرية، مع أن الواقع بخلاف ذلك! إنها مجتمع الاستغلال والظلم والتمييز العنصري.

ج ـ **النسبية الأخلاقية** التي تعلق القيم وترهن الاحكام برغبات الافراد لا سيما «الأثرياء» منهم، باعتبارهم أصحاب المصلحة الحقيقية بالذرائعية وسلطتها. إن النسبية الاخلاقية هذه ترتد بنا بعيداً الى شكليّة بيرون والابيقورية، والسفسطائية

الأثينية. وباختصار شديد نقول مع روزنتال: إن النسبية الاخلاقية تؤدي منطقياً الى تبرير المواقف اللا أخلاقية[١٣٤] في الحياة.

د ـ **العقلية الأداتية:** تتجسد بالعقلانية التقنية التي ينتجها العقل الأداتي ـ في مواجهته للعقلانية النقدية ـ وفي معرض تشكيكه بنوع التفكير السائد في المجتمع الصناعي الحديث. إنه لتفكير بالبعد الواحد كما عبّرت عنه الفلسفة الوضعية، أو الذرائعية[١٣٥]، كما يقول مكاوي.

هـ ـ **الكيل بمكيالين:** ان ازدواجية الاحكام المعرفية والأخلاقية والسياسية قامت على قاعدة ذرائعية تقول بتعدد الحقائق والقيم، وبتعدد الافراد ذوي المصلحة! وتلك حقيقة شخصتها دراسات حمادي في السنوات الأخيرة[١٣٦]، التي كشفت عن صعود الدور الامريكي الذي شجع على ترويج «البضاعة الذرائعية» ذات الجذور السفسطية والشكية في المجتمعات الغربية و«الوطن العربي» من خلال تشجيع نزعة الاستهلاك والمنفعة والتبعية الفكرية والسياسية. فتحت ذرائع الواقعية! والتعقل! والاعتدال! يجري تسريب الفكر الذرائعي الى الثقافة العربية... ليشكل عامل تخريب للتراث (القيم والمُثل العليا)، وللثقافة، لا سيما بعد تحالفه مع الفكر الصهيوني. كل ذلك أدى الى:

(١) إرباك تفكير المواطن في الوطن العربي بسبب التضليل الإعلامي الهائل.

(٢) تهديد الحقوق الثقافية العربية، وتشجيع النزعة الاستهلاكية.

(٣) تهديد الحقوق العربية، وخلق قطيعة بين الأجيال العربية والاقطار العربية.

(٤) تخريب القيم العربية الاسلامية، وحرمان المجتمع من عناصر قوته.

(٥) تسخيف المبادئ العربية «القومية الإنسانية» وترسيخ التجزئة والتخلف، والاساءة إلى النماذج القيادية العربية، وتهديد المشروع النهضوي.

(٦) فرض «النموذج» الأمريكي في الحياة والسلوك والقيم والإساءة الى

---

(١٣٤) **الموسوعة الفلسفية**، ص ١٨٥، ٢٠٣ ـ ٢٠٤، ٢١٧ ـ ٢١٨ و٥٢٦.

(١٣٥) مكاوي، «النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: مدخل وتعقيب نقدي،» ص ١٦.

(١٣٦) سعدون حمادي: «معوقات التفكير: مناقشة لدور التفكير في النهضة العربية،» ورقة قدّمت الى: ندوة المجمع العلمي العراقي في ١ شباط/فبراير ١٩٩٤، و«الوحدة والتحدي: ملاحظات حول بعض قضايا الثقافة،» **القادسية**، ١٨ و١٩/١٢/١٩٩٣، واكثر تخصيصاً دراسة سعدون حمادي، «البراكماتية: الفكر في خدمة الاستعمار،» **الجمهورية**، ٥/٤/١٩٩٢.

التجارب العربية على صعيد الفكر والسياسة والاجتماع (العقلانية ـ النقدية).

كما نتفق تماماً مع حمادي في تشخيصه الواقع الأمريكي، الذي هو نقيض ما يعلن عنه من «تقدم وحرية وتكافؤ في الفرص». فالتقدم «المدني» الحاصل في الغرب وأمريكا على وجه الخصوص، مجرد خدعة، فالذي حصل هناك: «هو نمو القدرات المادية المستخدمة اساسياً من اجل الشر وليس من أجل الخير»، مما لا يجوز وصفه بالتقدمية. تلك حقيقة لا يعرفها الاّ القليل من الباحثين المنصفين الذين تحدثوا عن «التدهور الخلقي للغرب، وأمريكا بالذات»(١٣٧). وهذا ما يفسر لنا سرّ تحالفهم الشرير ضد العراق العظيم، وقيامهم بعدوانهم الثلاثيني ضد هذا الشعب، وتعاملهم بمكيالين مع القضايا الاساسية مثل قضية فلسطين، والاكراد في تركيا، والمسلمين في البوسنة، والصومال، الى جانب قضايا «الذرّة» و«التقنية»، و«الاستقلالية»، و«حقوق الإنسان»، و«الشرعية الدولية» و«النظام الدولي».

خاتمة

لم تعد بالباحث العربي حاجة إلى البحث عن أدلّة في بطون الكتب للتأكد من حقيقة الفلسفة الذرائعية، بعد الذي جرى ضد العراق وكشف زيف الذرائعية وغيرها. ولا نذهب بالقارئ الفاضل بعيداً، بإيراد الشهادات. فها هو «كيڤن رونز» يتحدث عن الشرق العربي المتهم باللاعقلانية، مقارناً بالغرب المتسم بالعقلانية مستعيناً بنصوص لألبرت حوراني عن الواقع الثقافي العربي قائلاً: «ويبدو أن مبدأ العقلانية «الغربية» كان جوهرياً سواء في اختلافها أو في تفوقها الموروث على هذا الأساس من العقلانية، المتمثل بالعلم الحديث والتقنية المتقدمة. انتصرت العجوز أوروبا (بل قل امريكا).. وجعلت من نفسها نقطة مرجعية كونية...».

ثم يقول: «الحداثة تحدد قياساً الى ما قبل «التحديث» والعقل «يحدد» قياساً على الطيش والتطير، وترسم خريطة هذا الانقسام جغرافياً، رمزية تضع «الغرب» كله في مواجهة الشرق (كله)!.. اي التفوق مقابل الدونية. ثم قالوا عن ثقافتنا العربية الإسلامية التي درجوها ضمن الثقافة الشرقية، إنها ثقافة ثانوية بالنيابة، يجري تصويرها خلال سيرورة اخضاعها واتباعها للثقافة الكونية، وهي ثقافة تتحدد وفق ما تفتقر اليه «الحداثة، والعقلانية الكونية، والتقنية». أما حالة الآخر فتحدد بمصطلح «التخلف، واللاعقلانية، والجهل»(١٣٨).

---

(١٣٧) سعدون حمادي، «العقل والغريزة،» **الجمهورية**، ١٩/٤/١٩٩٢.

(١٣٨) كيڤن رونز، «مرآة الجهالة،» في: **حرب العالمين الأولى، ضد بلد عربي ومسلم من العالم الثالث**، تحرير وترجمة صبحي الحديدي (قبرص: دار الارض، ١٩٩١)، ص ٦٦ ـ ٦٧.

«كما أساءوا إلى الاسلام في هدى بقايا الذاكرة الاستعمارية عن الحروب الصليبية. لذلك وصفوا العقلية العربية اليوم بأنها «لا عقلانية» وقالوا: لو قُدر لتلك الثقافة اللاعقلانية أن تمتلك عقلانيتنا، وعلمنا، فماذا سيحل بحس الغرب (لا سيما امريكا) بالاختلاف والفرادة؟ وأية إشكالات ستنشأ لو قُدّر لتلك الثقافة المتخلفة ان تنجح في تحديث نفسها؟ اين سنجد بعد ذلك المرآة التي نعكس عليها تفوقنا؟»(١٣٩).

لقد جاءت ذرائعية اليوم لتقول للعالم: إن العراق يهدد هذه الفرادة والعقلانية، بعد ان سلّح نفسه بذخائر الحرب الغربية العلمية ولا يمكن لعقلانية «قيادته» الاّ ان تتفجر بالتقنية الحديثة، ليصبح قوة وحشية بربرية منفلتة من عقالها. اما جيوش السيّد «العقل الغربي ـ الأمريكي ـ الذرائعي»، فعليها ان تشعل النار في سماوات العراق المنفلت وغير العاقل ثم يقول. رونز: «وهكذا فنحن نمارس وحشيتنا باسم الحرية والحضارة والعقلانية، ونمنعها عن الآخرين»(١٤٠) الذين هُم اكثر عقلانية منا!

هذا هو الحكم الأخير لباحث غربي عن لا عقلانية الغرب، أمّا نحن فنقول: اذا كانت ذرائعية الغرب قد ادركت نهاية التاريخ، وغاية القوة، فعقلانيتنا النقدية، هي شرط النهضة العربية التي تشكل بداية حقيقية وجديدة للتاريخ الحضاري العربي، ونحن نطل على القرن الحادي والعشرين.

---

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٦٩.

القسم الثاني

التعقيبات والمناقشات

١ ـ عبد الستار جواد

عالج عبد الستار الراوي قضية العقلانية الاسلامية التي جاءت نتيجة التطبيق العربي للقيم والمثل العليا في الحضارة العربية.

أبرز النقاط التي أثارها الباحث هي:

١ ـ المثالية

أراد أن يدفع عن الفكر العربي مثاليته وأن يسمه بالمنطق الواقعي الذي يعتمد العقل والإنسان والعدالة. والواقع هو أن المثالية سمة أساسية من سمات الفكر العربي.

٢ ـ الذرائعية (instrumentalism)

الذرائعية ليست فلسفة سلبية، وانما هي نتاج فكري لجهود مفكرين من أبرزهم جون ديوي. ولا نستطيع أن نفهمها بمعزل عن البراغماتية والمنفعة. ان اساءة استخدام الفلسفة أو النظرية الذرائعية من قبل الإدارة الأمريكية يشبه الجنوح بوسائل الإعلام نحو الدعاية السلبية أيام الحروب والنزاعات.

٣ ـ التصوّف (mysticism)

ثمة فارق بين التصوف والمتصوفة. فمصطلح التصوف السلبي الذي ذكره الباحث يحتاج الى مراجعة. فالاسلام لا يساوي المسلمين، وقد يمارس التصوف من يسيء اليه وليس صواباً أن نسمه بالصفة السلبية. لقد أفدنا في لغتنا كثيراً من لغة المتصوّفة ورموزهم، خاصة ما أفاده الشعر الحديث من فكرة التصوف ولغة المتصوّفة وإشاراتهم.

٤ ـ مأزق الحضارة العربية

في الواقع كل حضارة تمرّ بمأزق، فإن الحضارة العربية هي الأخرى، على الرغم من أصالتها وغناها تمرّ اليوم بمأزق حقيقي يحتاج من كل العرب أن يدركوا أبعاده ويتصرفوا بشكل فكري متحضّر ينسجم مع غنى الحضارة العربية.

٥ ـ العقلانية

ذكر الباحث أن القيم هي أوامر ونواهٍ من الله تعالى. والواقع أن أي مجتمع هو الذي يصنع مجمل قيمه، ثم تأتي الأديان لتصقل ذلك في إطار أشمل. فحين جاء الاسلام أقرّ بعض القيم العربية، وألغى بعضها، وطور بعضها آخر.

لقد كان اختيار الموضوع في محله، فقد نبّه الأذهان لمخاطر حقيقية تواجه الفكر العربي، كل ذلك بلغة منسابة رشيقة، ولا غرابة في ذلك، فالباحث فيلسوف وشاعر.

٢ ـ علي حسين الجابري

ان بحث عبد الستار الراوي يتحدث عن العقلانية العربية الاسلامية النقدية في القرون الأخيرة من عمر الدولة العباسية، والذي جاء مكملاً لبحث عرفان عبد الحميد عن الثقافة العربية والمثل الأخلاقية في القرون الاسلامية الأولى. ولكي ندرك طبيعة المرحلة التي يتحدث عنها عبد الستار الراوي وملابساتها منحت نفسي حق الحديث عن القرون الأولى على قاعدة تسلسل الخبر لتكتمل مسيرة هذه العقلانية، لا سيما بعد ان تعذر على عرفان تقديم بحثه.

١ ـ ثمة خطأ شائع بين بعض المثقفين، ناشئ من الظن أن الإسلام يتقاطع مع الحكمة والفلسفة والنشاط العقلي الحرّ تسرب اليهم من القرون المتأخرة! ولبيان تهافت هذا الظن، سأعود الى القرآن الكريم لأتفحص حجم «العقلانية والحكمة والمعرفة» التي حث عليها! إن من يتأمل المفردات الفلسفية مثل: البصيرة، والتفكر، واللب، والفؤاد، والقلب، والعقل، والحق، والوعي، واليقين، والجدل، وغيرها من أدوات فلسفية، يكتشف حقيقة الحكمة ومكانتها في النص المقدس، ومدح المشتغلين بها والداعين اليها. إنها مئات النصوص، أقربها الينا قوله تعالى: ﴿يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤتَ الحكمة، فقد أوتي خيراً كثيراً﴾[1]. وعن الجدل، مثل ذلك اقربه الينا قوله تعالى: ﴿وجادلهم بالتي هي أحسن﴾[2] و ﴿ولا تجادلوا اهل الكتاب الا

---

(١) القرآن الكريم، «سورة البقرة،» الآية ٢٦٩.

(٢) المصدر نفسه، «سورة النحل،» الآية ١٢٥.

بالتي هي احسن﴾[٣]. وعن القلب والعقل، اكثر من هذه وتلك، منها قوله سبحانه: **﴿أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها﴾**[٤]، وقوله سبحانه: **﴿وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون﴾**[٥].

هذه وغيرها من نصوص حث عليها النص المقدس، اجتمعت على تذكير الناس بالتأمل والتدقيق والإحاطة بما يجري حولهم من ظواهر وأحداث وحوادث، يمثل صلب عمل «الفلسفة = الحكمة» والفلاسفة «الحكماء»! افلا تكفي شهادة القرآن الكريم لتشجيع البحث الحر والنشاط المعرفي العميق؟!

٢ ـ ومع تجدد مشكلات الحياة وتطورها، لم يقف العقل العربي الإسلامي عاجزاً عن تقديم الحلول المناسبة لها. فكانت النزعة العقلية، مع بداية القرن الثاني للهجرة التي جاءت مقترنة بفكرة خلافة الانسان على ارض الله الواسعة، وأهمية الحرية الانسانية، لكي يتحمل هذا الإنسان مسؤولية الفعل وعدالة التكليف... وبناء العقيدة الإسلامية على اسس عقلية تمكنها من مواجهة نقدات الخصوم! فكان من ثمار هذه المرحلة:

أ ـ ظهور علم الكلام للدفاع عن العقيدة بالحجج العقلية، مثلما ازدهرت مجالس البحث الكلامي في طول العالم الاسلامي وعرضه! اساتذته من البصرة والكوفة وبغداد، معتزلة واشاعرة، تمكنوا من إقصاء «النظرية الجبرية» عن دائرة التأثير في العقل الاسلامي واطلاق طاقات هذا العقل الى اقصى مدياتها.

ب ـ ظهور بيت الحكمة ورعاية الدولة للعلم والعلماء، وتطبيق شعار «خذ الحكمة من أي وعاء خرجت» ليغني الثقافة العربية الاسلامية بتراث الامم والشعوب، من غير تبرم أو عقد او رهبة او خوف، لسبب بسيط هو ان المفكرين الاسلاميين قد امتلكوا اجوبتهم «العقلانية النقدية» الوافية التي تمكنهم من مناقشة آراء الآخرين ومحاورتهم من غير ضعف او خوف. فكان حصيلة ذلك ازدهار التيار الفلسفي الأصيل الذي يحتفظ لنفسه بحق تمثيل العقلانية العربية الإسلامية النقدية، عن جدارة، بعيداً عن تهمة عجز العقل العربي الاسلامي عن انتاج جواب فلسفي، وما وصلنا هو فلسفة يونانية بحروف عربية! وهو امر أشاعه المستشرقون.

ج ـ ظهور الاتجاه الفلسفي في القرن الثالث الهجري ممثلاً برائده الكندي (ت ٢٥٢ هـ) بعد أن استقام على قاعدة التكامل بين «العقيدة والحكمة» ليحقق

---

(٣) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٦.

(٤) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٤٦.

(٥) المصدر نفسه، «سورة العنكبوت،» الآية ٤٣.

الانطلاق للعقل العربي المسلم من قاعدة الحاجات المثلثة للانسان «حاجات الانسان كجسد، والإنسان كعقل، والانسان كروح»، وبذلك اجتمعت فيه «الواقعية بالمثالية» و«المادة بالروح» و«الأرض بالسماء» و«الدنيا بالآخرة» و«السيف بالقلم» و«السياسة بالأخلاق». وإلى مثل ذلك دعا وتابع عشرات المفكرين والفلاسفة طوال هذه القرون، مثل الرازي (ت ٣١١ هـ) والفارابي (ت ٣٣٩ هـ) وقبلهما الجاحظ (ت ٢٢٥ هـ) ومثل قدامة بن جعفر (ت ٣٢٨ هـ) والتوحيدي (ت ٤١١ هـ) والبيروني (ت ٤٥٠ هـ) والطرطوشي (ت ٥٢٠ هـ) وابن باجة (ت ٥٣٣ هـ) والشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ). . . الخ.

واكثر من ذلك ان النقدية التي عرفت بها العقلانية العربية الاسلامية اعتمدت مبدأ «توصيف الواقع، وتجاوزه» تشهد على ذلك آلاف المخطوطات التي تزخر بها مكتبات العالم ومتاحفه، من بينها المدينة **الفاضلة** للفارابي، التي هي توصيف للمجتمع المنشود في هدى العقلانية الاسلامية، بعيداً عن الأجوبة الفلسفية التي وجدناها عند افلاطون في **الجمهورية** واوغسطين في **مدينة الله**.

إن هذه الانجازات الرائعة على صعيد «العلوم والحكمة والعقائد» تكاملت ونضجت في القرن الرابع الهجري، الذي تحددت فيه ملامح الاتجاهات الخمسة للفكر العربي الاسلامي، وأعني بها «الإيماني، والكلامي، والفلسفي، والعلمي والعرفاني» مع جميع ما تنطوي عليه من «نقدية» رأيناها في كتابات الرازي والفارابي ومسكويه (ت ١٠٣٠ م) والغزالي (ت ٥٠٥ هـ) وابن باجة وابن طفيل (ت ١١٨٥ م) وابن رشد (ت ٥٢٠ هـ). . . وصولاً الى ابن خلدون (ت ١٤٠٦ م)، والدلجي (ت ٨١٥ هـ).

هكذا، إذاً، استقام صرح العقلانية في القرون التي سبقت مرحلة بحث الدكتور الراوي لنصل اليها مع جميع ما وصل من منجزات وتحديات «داخلية وخارجية»، «فكرية وعملية»، لتعمل عملها في مسيرة المجتمع.

إن مفاهيم «الاجتهاد ومسألة المثل، وشروط النهضة، والقيم، ومنطق الحوار، والرؤية الحضارية» التي تحدث عنها الراوي جاءت في سياقها التاريخي الذي تتراكم فيه الأحداث، في إطار من «الصراع» بين النزعة المجددة، والاخرى السلفية. وأخطر ما فيها «المواقف المحكومة ببرنامج سياسي»، كما نجم عن محنة «احمد بن حنبل» ومسألة خلق القرآن التي تتناقض في جوهرها مع فكرة «الحرية» التي نادت بها المعتزلة لتلقي بظلها الثقيل على مجريات الفكر والحياة في القرون الخامس والسادس والسابع، فكان ما كان من «الاعتقاد القادري سنة ٤٠٨ هـ» الذي كفّر فيه الفقهاء «المعتزلة» وحرّموا نشاطها العقلاني، لتصل هذه التداعيات في

القرن اللاحق الى مدياتها القصوى على يد الغزالي في **التهافت والمنقذ من الضلال**، وفي فتوى ابن الصلاح في القرن السابع مما لم يعد معه أيّ مبرر للبحث عن أسباب سقوط بغداد سنة ٦٥٦ هـ، ما دامت محركات الدولة وعناصر قوة المجتمع، قد تراجعت الى الحدّ الذي لم يقم فيه «رجال القلم» ولا «رجال السيف» بواجبهم في التصدي للغزو المغولي المتخلف حضارياً، قبل ان يستفحل امره ويصل الى مقر الخلافة العباسية، تلك الخلافة التي عانت الضعف وتدخل الاجنبي كثيراً حتى فقدت هيبتها في أكثر من واقعة.

كل هذا فحصه عبد الستار الراوي، وفتح امامنا ميادين بحث جديدة جديرة بالبحث والمتابعة لكي تستكمل في زماننا هذا لوحة العقلانية العربية النقدية، لنتمكن بها من تجاوز ظروف التحدي الذي يهدد الثقافة العربية المعاصرة. وليس ذلك على رجال الفكر العربي، ولا المجمع العلمي العراقي، بالصعب. ومن أجل ان يستكمل بحث الراوي صورته الجميلة، حبذا لو تم توثيق «النصوص» و«الآيات» ليأتي العمل مكملاً لنشاطات حسام الآلوسي حول «العقلانية» العربية، ومحاولات العبد لله في هذا الصدد.

٣ ـ محمود عبد الله الجادر

تفترض منهجية البحث في الأصول الثقافية اتجاهين مختلفين في ظاهرهما لكنهما متضامنان متلازمان في حصيلتهما، فثمة جذور إنسانية مسؤولة عن بلورة القيم الثقافية التي تمارسها الأمة، وثمة ظواهر تطبيقية تفرزها الممارسة وتخلّف بصماتها على صفحة الارث الفكري الذي يمثل هوية المرحلة وقسمات شخصيتها التاريخية ومدى ارتباطها أو تميزها مما يسبقها أو يعقبها من مراحل.

وقد تمثل المرحلة التي اصطُلح على تسميتها بالعصر الجاهلي تحدياً للبحث العلمي الطامح إلى استكناه الجذور الثقافية التي تقف وراء الحصيلة التي احتقبها الموروث الشعري والأدبي الجاهلي، فالذي يتابع هذا الموروث منذ نماذجه المبكرة يقف أمام حقيقة مدهشة، وهي أن القيم الخلقية الفردية والاجتماعية متأصلة في تلك النماذج تأصلها في آخر نموذج أبدعه فكر العصر. وتلك حقيقة قد يتيسر لنا تفسيرها حين نومئ إلى خلوّ العصر من المتغيرات الاجتماعية والفكرية الحادة فضلاً عن ضآلة الحواجز الثقافية بين شرائح المجتمع وفئاته المختلفة، بيد أن هذا التفسير لا يعفينا من مهمة استنطاق الواقع التاريخي الذي بلور تلك القيم وضخها ركائز ثابتة في بنية المجتمع في مرحلة ما قبل العصر الجاهلي.

ولعل أصالة البحث الذي أجراه نوري القيسي تتمثل في هذه المسألة، فهو حين أشار إلى فتوّة ابراهيم الخليل عليه السلام وضع يده على المنبع البكر للقيم العليا

التي تبنتها المسيرة العربية بعد انسلاخها من مرحلة الجاهلية الأولى، فالديانة الابراهيمية هي التي بلورت قيماً ومثلاً طبقها المجتمع امتثالاً لتوجيه عقيدة روحية، فلما امتد الزمن وتأصلت الممارسة غدت تلك القيم والمثل أعرافاً اجتماعيةً يمارسها المجتمع سواء ارتبطت الممارسة باستحضار العقيدة الإبراهيمية أو وقعت بمعزل عنها.

لقد نسي شطر كبير من أبناء الأمة عقيدتهم التوحيدية حين أدخلوا عليها ما ليس منها حتى كان التحول الجذري على يد عمرو بن لحيّ الذي كان أول من أدخل الأصنام إلى بيت الله كما يروي ابن الكلبي، وبقيت قلة من العرب متمسكة بالتوحيد، لكن الذين نسوا والذين لم ينسوا كانوا سواء في تمسكهم بتلك القيم الإنسانية العليا التي طمحت العقيدة التوحيدية إلى ترسيخها في مسيرة الأمة والإنسانية جمعاء، وذلك هو أحد الأسرار المهمة التي جعلت الأمة العربية دون سواها هي المرشحة لاحتضان رسالة الإسلام ونشرها من أقصى الأرض إلى أقصى الأرض. فليست قيم الإسلام إلا قيمَ دينهم الإبراهيمي القديم، قال تعالى: ﴿ملة أبيكم ابراهيم هو سماكم المسلمين من قبل﴾(٦).

لقد تبنى البحث هذه الحقيقة التاريخية وانطلق منها ليعالج ظواهر تاريخية سجلها الشعر الجاهلي، فكان لقيم الفروسية، والاقتدار، والكرم، والحفاظ على الحوار، واحترام قدسية الشعائر أن تتخذ مساحاتها من خريطة البحث، مدعومة بالشاهد الشعري الذي لم يستنبطه الباحث من توجه شعري متفرد، فقد اقتفى آثار تلك القيم على صعد قصيدة المديح وقصيدة الفخر وقصيدة الهجاء، فكان للموقفين الإيجابي والسلبي أن يهيآ المادة الفكرية التي تؤكد تأصل القيم العليا في بناء الشخصية في طموح الإبداع الشعري.

والذي ينبغي أن يقف التعقيب عنده هنا هو أن الصورة التي يطرحها الشعر الجاهلي للقيم المثلى في الشخصية الإيجابية والشخصية السلبية على السواء لا ينبغي أن يؤخذ على أنه محاكاة الواقع كما هو كائن، وإنما ينبغي أن يؤخذ على أنه تخيُّل للواقع كما ينبغي أن يكون؛ فحين يضخ الشاعر للشخصية الإيجابية قيم الاقتدار والكرم والصدق والوفاء والانتماء قد لا يعني توفر تلك القيم في الشخصية على صعيد واقعها اليومي وإنما يرسم الصورة التي يطمح أن تكون عليها تلك الشخصية. ولأن الشعر جسر لقاء بين الشاعر وجمهوره المتلقي فإن لنا أن نقرر أن تلك القيم هي طموح المجتمع نفسه، لا طموح مبدع النص وحده.

---

(٦) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٧٨.

وما يقال في الشخصية الايجابية التي يرسمها الشعر يقال في الشخصية السلبية التي ينتقي لها الشاعر المواصفات المرفوضة في قناعته، وبالتالي في قناعة المجتمع، فهو يرسم من خلالها صورة النموذج الساقط من وجهة نظر قيمية صرف.

وقد يقال هنا إن آداب الأمم كلها تلتقي على قيم عليا في موقفها الإيجابي وعلى قيم مرفوضة في موقفها السلبي، وتلك حقيقة صادقة، لكن ليس الشأن في اللقاء إنما الشأن في طبيعة القيم وأنماطها، فذلك هو مفترق الطريق بين فكر أمة وفكر أمة ولعل العودة إلى ما عالجه البحث من قيم العرب في الجاهلية تضعنا بصدق أمام طبيعة الشخصية العربية التي كانت معنية بقيم بأعيانها، وسمت شخصيتها، ورسمت ملامح تاريخها، وهي قيم متأصلة في الفطرة الإنسانية الصرف، ولعل أصدق دليل على هذا الذي نزعمه أن دين الفطرة الذي ختم الله سبحانه به رسالاته تبنّى من تلك القيم ما تبناه ووجّهه إلى خدمة المسيرة القادمة؛ فالكرم والشجاعة والصدق والعفة والوفاء وحفظ الجوار قيم تتابعت الآيات الكريمة على تأكيد ضرورة التمسك بها وتبنيها بعد تنقيتها مما لحقها من شوائب الشرك والعصبية، فكأن قيم الإسلام لا تعدو أن تكون امتداداً لنقاء الجوهر الإنساني الذي بدأ عندما وضع ابراهيم الخليل أول حجر في بناء البيت الذي شاده بمكة ليكون مثابةً للناس وشاهداً على اجتماع هذه الأمة على القيم التي ارتضتها السماء نسغاً حياً لمسيرة الناس على الأرض.

إن الميدان الذي خاضه البحث ميدان قد يبدو سهلاً عند الخطوة الأولى، لكنه يبقى من هذا السهل الممتنع إلاّ على عقلية علمية متخصصة خبرت كل زوايا الميدان ومارست عطاءها فيه، فأنجزت وأبدعت، والقيسي فارس من فرسان هذا الميدان فما أجدر بحثه الموجز هذا أن يكون منطلقاً لدراسة مفصلة. نسأل الله تعالى أن يتيح له فرصة انجازها لتكون ثمرة جديدة بين الثمار اليانعة التي سبق له أن أتحف بها مكتبة التراث العربي.

٤ ـ عادل جاسم البياتي

لقد كانت دراسة نوري حمودي القيسي في نظم المثل العليا للمجتمع العربي قبل الاسلام وافية جدا لم تترك زيادة لمستزيد، لكن هذا الموضوع الحيوي من ثقافة العرب يتسم بالخصوبة والثراء، بحيث يستطيع الدارس أن يعقب فيه بلا تردد ولا شعور بتكرار أو ملل، لأنه يؤطّر حياتهم العميقة الحافلة بمختلف القيم والرموز. ويمكننا أن نسجّل بعض الملاحظات الإضافية في أربعة محاور أساسية:

١ ـ إن هذه المثل راسخة في وجدان الناس كأنها عقيدة، أو دين، يعملون بنظمها ولا يساومون أو يتباطأون عن انجازها، وذلك قبل أن تنزل قيم السماء. فلما جاء الاسلام وجد أن الناس في افضل تعبئة لكثير من مسالك الخير والحق والفضيلة. لقد كان البر والتقى خير ما يتزود به العربي من زاد في قول قائلهم: «والبر أعظم ما زودت من زادِ»، وقال امرؤ القيس:

أقبلتُ مقتصداً وراجعني حِلمي وسُدِّدَ للتُّقى فعلي
والله أنجح ما طلبتُ به والبر خير حقيبة الرَّحْلِ
ومن الطريقة جائر وهدى قصد السبيل ومنه ذو دَخْل

لكنه زاد الدنيا. ثم جاء الإسلام فأضاف اليه ذلك البعدِ الجديد: زاد الآخرة.

وفي متابعة شيقة لِقرى الضيف والكرم وشعائِره، يعرضها الشاعر الحطيئة تطالعنا قصة شاب يقدم نفسه قرباناً أمام أبيه عندما وجده يشعر بمرارة التأنيب ازاء ضيف لا يملك له قرى يطعمه. وقس على ذلك امثلة المروءة وحُسن الجوار.

٢ ـ إن هذه المثل النابعة عن اصالة وصدق ليست مظاهر فردية أو شخصية تتعلق بتصرف انسان فرد في ذلك المجتمع، وإنما هي قيم تعم المجتمع على مستوى القبيلة او الأمة. وما يروى من أمثلة فهي النموذج، لأن كل فرد في ذلك المجتمع كان يتصرف وفق هذه النماذج المتخيَّرة او المتميزة، وان اي خروج على ذلك يعد مثلبة لذلك الشخص مما يلحق الأذى بشرفه وسمعته، وإلى انتمائه القَبَلي والقومي. ولذا كان هناك نموذج للخيانة، مثلاً «أبو رغال»، ورمز الآخرين في الغدر، وأمثلة للجبن، يتخيرونها من مختلف الخلائق احياناً، ويعكسون المثال على الواقع.

٣ ـ قد تكون هذه المثل كبيرة وشاملة تتصل بقضايا مصيرية أو قد تكون صغيرة محصورة بقضايا يومية او علاقات على مستوى الأسرة والأفراد، لكنهم في جميع الأحوال لا يفرطون بأي من هذه المثل، سواء على مستوى الأمة وعلاقاتها مع الجوار والعالم، أو على مستوى الأسر والأفراد، لأنهم يرون أن فساد أي جزء او مظهر، مهما صغر وضؤل، يؤدي الى خطورة الظواهر الكبيرة نفسها. ومن يتساهل في الجزئيات أفلتت من يده الكليات.

٤ ـ المثل العليا هي السياسة المحلية والقومية والدولية للأمة، فليس من حق أحد، سواء أكان سلطة ام مشيخة أم رب أسرة، أن يتصرف بمفرده في نقض تلك الأسس. وكان لكل سلوك مثله العليا ورموزه المقدسة، لا يفرّطون بها ولا

يخرجون عليها، في حرب أو سلم، فكانوا اذا عادَوْا قوماً اشعروهم وانذروهم حتى إذا باغتوهم بعد ذلك لم يشعروا بأي احباط تجاه القيم القتالية او الحربية: ويُرمز بهذا الصدد لأحد أقيال اليمن وكان قد انذر اليثربيين وسار اليهم وحاصرهم، فكانوا يقاتلونه نهاراً ويُقِرونه (يطعمونه) ليلاً كأنه ضيف او غريب يجب اكرامه. ومن أنصع الامثلة معاملتهم الانسانية للسبايا من نساء اعدائهم، حتى ان بعضهم كان لا يجد طريقه اليهن الا بالزواج كما فعل عروة بن الورد مع أسيرته، وكذلك النمر بن تولب، عندما تزوجا منهما وانجبتا، ثم لما اتيحت لهما اول فرصة لقاء مع قبيلتهما الأصليتين عادتا مخلّفتين الحسرة في فؤاد الشاعرين. لقد كانت هذه المثل تمارس بصدق وعمق دون مواربة.

٥ ـ ضياء خضير

لديَّ حول بحث عبد الستار الراوي عدد من الاسئلة يتصل بعضُها بعنوان المحاضرة ويتصل بعضُها الآخر بموضوعها.

السؤال **الأول** هو: هل المحاضرة مكرَّسة للحديث عن العلاقة بين المثل العليا والواقع، أو أنها حديث عام عن «العقلانية» في الحضارة الإسلامية، هذه العقلانية التي وصفت بأنها «نقدية»؟ أو أن هناك شيئاً آخر لا نعرفه تكون فيه «المثالية» مساوية لـ «العقلانية»؟

السؤال **الثاني** هو: أن الدراسة انصبّت على قرون ثلاثة هي الخامس والسادس والسابع الهجرية، كما ورد في العنوان. لكن الباحث أوضح أنه كان مضطراً إلى ذلك إضطراراً، وأنه لم يلتزم بذلك. ولا بأس، لكن السؤال الآخر هو: عن أي واقع عقلاني أو غير عقلاني أراد الباحث أن يوجه الحديث في ثقافتنا العربية ودور العقلانية فيها؟ وهل حديثنا عن «العقلانية النقدية» في هذه الثقافة يتصل بالواقع الذي عاشه المجتمع العربي الإسلامي فعلاً، أو أننا نتحدث عن المثال.. عمّا كان فعلاً، أو عما كان يمكن أن يكون؟ ثم أين موقعُ الفلاسفة المسلمين الذين جهدوا في ترسيخ أسس هذه العقلانية في واقع الحياة العملية العربية، ولماذا كان المثقف العربي، فيلسوفاً أو غير فيلسوف، يشعر بالوعي التعيس، وبالحاجة إلى المقاومة الدائمة للواقع السياسي والفكري؟

إن النماذج كثيرة في واقعنا العربي.. لقد قطع المتنبي مثلاً عصره وعمره على «قلقٍ كأن الريح تحتي»، كما كان يقول، وانتهى تلك النهاية الفاجعة من دون أن نعرف ماذا كان يريد من عصره ذاك على وجه التحديد، وكان يقول:

فـي كـل أرضٍ قـطـعـتُـهـا أمـمٌ   تُـرعـى بـعـبـدٍ كـأنهـا غـنـمُ

وعاش ابو حيان التوحيدي محنة أحرق من جرّائها كتبه في أخريات حياته، وكان ابو العلاء المعرّي ينظر إلى دنياه «أم دِفْر» من خلال تلك الزاوية المظلمة التي أوجدتها في أعماقه خيبتُه الشخصية العميقة ويأسُه من واقع العصر والوضع البشري جملةً؛ كما أن محنة الفيلسوف ابن رشد وإحراق كتبه في الساحات، وكذلك المحنة السياسية التي عاشها ابن خلدون معروفتان.

وإذا كنا نتصدى لدراسة العقلانية في ثقافتنا العربية فعلاً، أما كان يجدر بنا أن نتوقف عند لحظة من لحظات التنوير الحقيقي في هذه الثقافة معكوسة في وعي فردي، كما هو الحال في المقدمة التي كتبها ابن خلدون بعد العزلة التي فرضها على نفسه في قلعة ابن سلامة بالجزائر؟ ومن كان خليفة ابن خلدون في ثقافتنا العربية؟ أم أن ابن خلدون عاش في القرن الثامن الهجري، هذا القرن الذي لم تشمله دراسة الراوي؟ لكن، ألم نقل إن عبد الستار لم يلتزم بالفترة المحددة بالعنوان، وأنه أتاح لنفسه في هذا البحث حرية التقاط الشخصيات والأزمنة ذات الطبيعة الدالة في كشفها عن لحظة التنوير الموجودة في ثقافتنا العربية؟

لنأخذ على سبيل المثال عصر المأمون، وهو عصر لا يشك أحد في أن العقلانية العربية قد قطعت فيه شوطاً بعيداً نحو ترسيخ أسسها، فهل يمكن أن ننسى مثلاً تلك القلاقل السياسية الضخمة التي هزّت كيان الأمة الإسلامية في ذلك العصر؟ وكذلك تلك الأزمة الفكرية الطاحنة التي ظهرت في عصر المأمون، وبتوجيه منه، والتي كان ضحيتها الكثيرون من علماء الأمّة وفقهائها، والتي سميت «محنة خلق القرآن»؟

هذه الأمثلة وغيرها كثير تُطلعنا، أيها الإخوة، أن القضية الأساسية للفلسفة العربية كانت هي إيجاد هذه «العقلانية» وبثها في أوصال الفكر والمجتمع العربي، وإيجاد الصلة المقطوعة بين «الشريعة والحكمة». وقد بذل الراوي جهداً مخلصاً في إيضاح كل ذلك، وإني واثق أن ما لدى الراوي في هذا الخصوص أكثر كثيراً مما قدم لنا في هذه العجالة.

٦ ـ عبد الأمير محمد أمين الورد

١ ـ جاء في المحاضرة الأولى: القومية العربية والمثالية: مناقشة لموضوع «أنا ونحن» لسعدون حمّادي عضو المجمع قوله: إنّ الذرائعية هي الواقعيّة. في حين أن الذرائعية هي «Pragmatism»، وهي منهج تنفيذي «تطبيقي» غائيّ، أما الواقعية فهي «Realism» وهي تجريد مستمد من الواقع.

٢ ـ جاء في **محاضرة عبد الستّار عز الدين الراوي قوله: إنّ الشريعة ثقافة ضميرية، وجاء في تعقيب عليّ حسين الجابريّ عليها كلام على علاقة الحكمة بالشريعة.**

مما يجب قوله في هذا هو أن كلّ المشكلة في علاقة الحكمة بالشريعة وكون الشريعة ثقافة ضميرية ناتج من عدم تحديد طبيعة العقل البشري والارادة الالهية المتمثلة بالشريعة.

إن العقل البشري ـ وهذا ما اكرره دائما ـ يصلح أن يكون حَكَماً، ويصلح أن يكون حكيما، لكنه لا يصلح أن يكون حاكما. وآية ذلك تتمثل في علب الاذخان «علب السكاير» والعبارة المكتوبة عليها **«التدخين سبب رئيسي لسرطان وأمراض الرئة وامراض القلب والشرايين»**، ويضاف اليها في بعض الاحيان عبارة **«ننصحك بالإقلاع عنه»**.

لقد صنع العقل البشري هذه العلبة، وادرك العقل البشري نفسه أيضاً هذه الحقيقة. لكن العقل البشري عاجز عن ايقاف صنعها.

والله سبحانه وتعالى خلق الانسان ويعرف طاقاته وقدراته كل العلم، لأنه أعرف بما خلق، وقد ارسل الانبياء والشرائع لكي تتمّم هذا النقص في طبيعة العقل البشري.

وعند إغفال هذه الحقيقة وعدم استيعابها يضطرب التصوّر بين طبيعة الحكمة والشريعة والعقل والشريعة.

٣ ـ جاء في تعقيب عبد الستّار جواد على محاضرة عبد الستّار عزّ الدّين الرّاوي كلامه على الحضارة وسقوطها. ومما يجب قوله في هذا ما يأتي:

الحضارة هي التجمّع البشري بتأثير الطبيعة الاجتماعية للإنسان مع جميع النتائج الايجابية لهذا التجمّع. وأية نتيجة سلبية في حضارةٍ ما هي مرض يصيب الحضارة، وليس منها في شيء. ولذلك تمضي الحضارة إلى السقوط عند ازدياد سلبياتها، امراضها التي تقضي عليها.

٤ ـ جاء في عنوان محاضرة نوريّ حمّودي القيسيّ تعبير «العصر الجاهلي»، وجاء مثل ذلك في كلام المعقب عليه محمود عبد الله الجادر. ومن المعروف أن كليهما كان ينفر من هذا التعبير ويشدد على استعمال التعبير الآخر «عصر ما قبل الإسلام»، ويقاس على ذلك «شعر ما قبل الاسلام» وغيرهما، نفوراً مما تعني كلمة «الجاهلي» و«الجاهلية» من معنى الجهل نقيض العلم، مع أن الفارق بين الجهل والجاهلية كالفارق بين التقدم والتقدمية، فمعنى الجهل في هذا التعبير هو العدوان ومعنى الجاهلية العدوانية. قال عمرو بن كلثوم:

أَلاَ لا يَجْهَلَنْ احدٌ علينا فنجهلُ فوقَ جهلِ الجاهلينا

وقال طرفة بن العبد:

نَـزَعَ الجـاهـل فـي مجـلـسـنـا ... فـتـرى المجـلـسَ فـينا كـالحـرم

وقال حسّان بن ثابت:

ربّ حـلـم أضـاعـه عـدم المـا ... ل وجـهـلٍ غـطّـى عـليه الـنـعـيـم

وقال الفرزدق:

أحـلامـنـا تـزن الجـبـال رزانـةً ... وتخـالـنـا جِـنّـاً إذا مـا نـجـهـلُ

فما سبب عدولهما عن هذا الموقف؟

٥ ـ جاء في تعليق ضياء خضير كلام على ابن خلدون وفلسفته بين السلب والايجاب. ومما يجب الاشارة إليه في هذا الصدد بحث قدّمه عارف دليلة في كلية العلوم الاقتصادية في جامعة حلب سنة ست وسبعين في الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب، أثبت فيه تقدم ابن خلدون في مقدمته وفي كتابه **شفاء السائل لتهذيب المسائل** على الماركسية في كثير من تفسيراتها، وعلى غير الماركسية ايضا... وهذا جانب يدل على منتهى الايجابية في فلسفته.

٧ ـ عبد الجبار داود البصري

استمعت الى محاضرات قيمة أعجبتني واقنعني الشيء الجم منها، لكني لم اقتنع ببعض ما سمعته وآمل أن أجد من اجابات ما يؤكد قناعتي.

١ ـ نفي وجود الدولة عند العرب قبل الاسلام ينقضه حديث المؤرخين عن الدولة السبأية والدولة الحميرية، والمناذرة.. وكانت في الجزيرة العربية دولة امتد نفوذها الى أبعد من الجزيرة..

٢ ـ اعتبار «أنا» غريزية، «نحن» غير غريزية لا يقره علم النفس، الذي يتحدث عن غريزة القطيع عند الحيوان أيضاً.. كما اننا نعرف منذ نعومة أظفارنا ان الانسان اجتماعي بالطبع، واما ان الوحدة معطى مثالي لا واقعي، فالحزب يعلمنا ان الوحدة كانت الرد العفوي على ظاهرة التجزئة.

٣ ـ اعتبار الذرائعية واقعية فقط لا تؤكده كتب الفلسفة التي تعتبر الذرائعية الحل الوسط بين الاتجاهات المادية والمثالية، كما ان معيار النتيجة على صحة الواقعة يرد بصيغة أخرى، وهو أن معيار الحقيقة تحقُّقها، والتحقق وحده غير كاف، وانما يشترطون أيضاً الاتّساق.

٤ ـ استمعت الى نوري حمودي القيسي وهو يصف بعض المفردات بالنبيلة، ولا اعتقد بوجود طبقية في مفردات المعجم، وذكر شعر الفتوح، وهو خارج اطار البحث المحدد بالعصر الجاهلي، ووصف نشأة المثل العليا بالإيمان وفي علم النفس الضمير أو الأنا العليا تتكون عند الطفل بسبب ما يتلقاه من أوامر ونواه. وسمعته يصف الألفاظ بالدلالات على القيم وهي دوالّ، والدلالة هي العلاقة بين الدالّ والمدلول.

وإذا كان المجتمع الجاهلي بهذا النبل فلماذا ظهر الاسلام؟ ألم يكن فيه زواج الشغار، وتعدد الأزواج، والزواج من الأختين، وزواج امرأة الأب وغيره مما حرمه الاسلام؟

وألم تكن اخلاق الجاهلية قد استمدت أصولها من ديانات وثنية، وإن تميّز فرداً أو فردين في مجتمع بالكرم والجود يدل على أن الأكثرية لم يكونوا كذلك، والا لما تميّزوا.

وما عُدّ من باب الوفاء من شعر الحنين والاغتراب، لعله يمكن أن يفسر تفسيراً اكثر علمية بما يسمى بـ «الهوم سك» (home sick).

٥ ـ لم أقتنع بأن الذرائعية نقيض العقلانية، لأنها فلسفة عقلانية. ولم اقتنع بمنهج بحث يتنقل من الحكم والنظام السياسي الى الاسلام ومن الاسلام الى العقلانية الاسلامية ومن العقلانية الإسلامية الى العقلانية العربية.

وقد وضع الزندقة والتصوف والباطنية في مواجهة العقلانية الاسلامية وهي في الواقع جزء من عقلانية المجتمع الاسلامي في مرحلة من مراحله التاريخية، كما لم أقتنع بأمثلة ابن مسكويه والغزالي والقاضي عبد الجبار والماوردي، هل هم يمثلون الإسلام أو العقلانية الإسلامية او العقلانية العربية؟

والآن لديّ أسئلة تبحث عن جواب:

السؤال **الأول**: ألم يغفل الدكتور حسام الآلوسي مصادر أخرى للبراغماتية، كهنري برغسون وهيغل وكانْت.. وايجابيات أخرى مثل سيميولوجية بيرس؟ وهل يصح الحديث عن مرحلة في تاريخ البراغماتية ونتجنب الحديث عن تطوراتها المتأخرة؟

السؤال **الثاني**: هل التفسير المادي للبراغماتية يكفي لجعلها فلسفة حكم؟ علماً بأنها تشكلت وعرفت وانتشرت بعد تأسيس النظام الأمريكي وتطوره.. فأهم

ما عرف به بيرس نشر عام ١٩٣١ وأهم ما كتبه ديوي نشر عام ١٩٣٨.

السؤال الثالث: نحن نتحدى فلسفة النظام الأمريكي بما نسميه بالعقلانية العربية. فإذا كانت البراغماتية محدّدة بـ: بيرس وجيمس ديوي، فأين هي محددات العقلانية العربية؟

السؤال الرابع: إن تفسير الحق بنتائجه، ألا يعني كقول القائل ﴿لا تقربوا الصلاة﴾[٧] فهم يرون النتائج لا تكون معياراً كافيا إن لم تتسم بالاتساق والقابلية للتكرار، كما أنهم اضافوا الى ما هو متحقق ما يحتمل تحققه؟

السؤال الخامس: هل طعن البراغماتية يعني طعن امريكا.. وهل هذا هو التحدي الوحيد؟ والذريعة لن تحقق انتصارنا.

٨ ـ خالد العزي

١ ـ في البدء، وكنقطة نظام من اجل الافادة من هذه الندوة حول الثقافة العربية والتحدي، كنت ارجو ان تكون اللجنة التي اعدت لهذه الندوة قد أعدت ملفاً للأبحاث التي القيت فيها، او موجزاً لها، في الأقل، ليكون دليلاً للمناقش كي يضع آراءه في ضوء ما قدم المحاضر من معلومات في محاضرته، وان تقدم المحاضرة كاملة للمعقب، وان يقدم موجزاً المحاضرات بصورة عامة في ملف الى المشاركين في الندوة من اجل اتاحة الفرصة للمناقشين للتهيؤ مسبقاً للمناقشة التي ينبغي ألا تكون في هذا الميدان مناقشة تنطلق آنياً، مما لا يتيح للمناقش الفرصة للاحتفاظ بالملف.

هذا ما اردت بيانه بصدد الإعداد للندوة.

٢ ـ في الكلمة الافتتاحية لأحمد صالح العلي اشار الى أن الحضارة الغربية تحمل معاول هدمها بيدها من دون ان يوضح هذا القرار الخطير بأدلة او أمثلة تنير لنا الطريق للإفادة في ما يعيد امجاد الأمة العربية.

٣ ـ بالنسبة إلى محاضرة سعدون حمادي عن القومية العربية والمثالية، وحديثه المتشعب عن «الأنوية» التي اصبحت سمة بعض العرب اليوم، وكيف ان حركة الوحدة العربية اليوم تواجه معوقات كبيرة تتمثل في نفوذ الغرب في البلاد العربية، وفي بعض «الأنظمة العربية» الحاكمة التي تتبنى الذرائعية، أود أن أقول

(٧) المصدر نفسه، «سورة النساء،» الآية ٤٣.

بأن هذه المحاضرة انما تمثل ما يعانيه العربي الشريف من ألم، وكنت اتمنى لو وضع المحاضر النقاط فوق الحروف باعتباره من الساسة المشاركين في رسم الخطوط العريضة لسياسة الوحدة العربية. فالتحديات التي تواجهها امتنا العربية من قبل القوى الأجنبية تحديات مصيرية تستدعي توحيد الصف العربي انطلاقاً من التصافي بين الحكام العرب، والعمل على تجاوز السلبيات.

لست أشك في أن الاستعمار والصهيونية العالمية يعملان من اجل تقويض اركان امتنا العربية وايقاع الفرقة بين أبنائها من اجل الوصول الى تحقيق اغراض الصهيونية في خطواتها الاولية للتطبيع مع الدول العربية، ومن ثم تحقيق امتداد النفوذ اليهودي في مسارات ثلاثة، يكون **اولها** في الاتساع من النيل الى الفرات، **وثانيها** السيطرة على المنطقة العربية بكاملها، **وثالثها** السيطرة على المنطقة الإسلامية.

ـ وختاماً اقدم الشكر لنوري القيسي على محاضرته التي لا يتسع الوقت لمناقشة ما جاء فيها، على دسامتها.

٩ ـ خليل محمد ابراهيم

ما احلى ان يقوم المجمع العلمي العراقي بإعداد ندوات وحلقات دراسية تدور حول ما يعانيه المواطن العراقي والعربي من مشكلات! ان اقامة مثل هذه الندوات والحلقات الدراسية بصورة دقيقة تربط المجمع العلمي العراقي بمشاكل الناس الحقيقية والمباشرة، وهو جزء من واجبه العلمي المقدس بصفته اهم ملتقى لأبرز علماء القطر، وحيثما كان وجودهم أو عملهم.

من هنا، ولأنني حضرت ندوة الثقافة العربية والتحدي في يومَيْها ١٩ و٢٠/ ٤/ ١٩٩٤ مستمعا الى ما ألقي فيها من محاضرات وتعقيبات، وإذ كنت احد المناقشين في اليومين، فقد وجدت من واجبي ان اضع بين يديكم ملاحظاتي ومناقشاتي كما يلي:

١ ـ لاحظت ان الندوة لم تدر حول الثقافة العربية والتحدي الذي يواجهها من قريب أو من بعيد، وانما دارت حول تحدي «البراغماتية» بشكل عام، وبالتالي فقد كان الاصلح تغيير عنوان الندوة لينطبق على ما جاء فيها.

٢ ـ المحاضرة التي ألقاها سعدون حمادي ـ على اهميتها ـ عرضت جانبا من الفكر «البراغماتي» من دون ان تشير الى جوانبه العملية ومخاطر تحديه للبشرية باعتبار أنه قريب من «النفعية»، لكن النفعية لمن؟ للظالم ام للمظلوم؟

٣ ـ ألقى نوري القيسي محاضرة قيمة حول الجاهلية والمثل العليا. هذه المحاضرة شاقتني وعلمت من سيادته ـ في ما بعد ـ انه اختصر الكثير مما جاء فيها من أفكار واشعار، وهو امر مؤسف، لكن ما كان أجدره بذكر مسألتين معروفتين في الجاهلية، ثانيتهما استمرت في الاسلام وأثرت تأثيرات مهمة. هاتان المسألتان هما:

أ ـ **تقدير الخصم وتقويمه** تقويماً صحيحاً وعدم الغض من شأنه. يبدو ذلك في مثل قول عنترة:

ومُـدجّـج كَـرِهَ الـكـمـاةُ نِـزالَـهُ ... لا ممعـنٍ هَـرَباً ولا مُـسـتـسـلـم
جـادَتْ لـهُ كـفّـي بـعـاجـلِ طـعـنـةٍ ... بِـمُـثَـقّـفٍ صـدق الـكـعـوب مـقـوّمَ
فـشـكـكـتُ بـالـرمـحِ الاصـمّ ثـيـابَـهُ ... ليسَ الـكـريـمُ عـلى الـقَـنـا بِـمُـحـرَّمِ

فواضح انه يقاتل كريما دون ان يحطّ من شأنه، فإذا قتله قتل بطلا، واذا قاتله، قاتله متنبّها حذرا.

ب ـ **الحرية**: كان العرب منذ جاهليتهم معنيينَ بحريتهم، محافظين عليها، مدافعين عنها مؤكدين لها:

أقـيـمـوا بـنـي أمّـي صـدور مَـطِـيّـكُـم
فـإني الى قـومٍ سـواكـم لأمْـيَـلُ

فحين جاء الاسلام أكّد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾[٨] ولا يأتي على هذا المفهوم الحر قوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه﴾[٩] إذ إن هذا الدين الذي قرره الله تعالى للناس الذين لم يسلبهم حرية اختيار غيره حتى كان النصارى واليهود ـ مثلا ـ من اهل ذمة نبيه ﷺ وهو مفهوم واضح في العقائد. وفي غيرها، حتى في الحب، استمع ـ مشكوراً ـ الى قول الشاعر:

فـان سَـأل الـواشـون فِـيـمَ هـجـرتَـهـا ... فـقـلْ نـفـس حـرٍ سُـلّيتْ فـتـسـلـت

لقد ظهرت ـ في العصر الاموي ـ جملة عقائد مختلفة في فهم الاسلام الحنيف، تصارعت بالسيف واللسان، لكن بقي الاسلام وارضه هاجسها الأهم. فلما جاء العصر العباسي تطورت هذه الفرق وتفرعت، وبدأ مبدعوها بالتأليف، فألف «الجاحظ» المعتزلي كتابيه **البيان والتبيين والحيوان** تحدث فيهما ـ في ما تحدث ـ عن الاعتزال وشيوخه، ما مدح به وما ذم في زمانه وقبل زمانه. وقد ضم هذان

---

(٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٩) المصدر نفسه، «سورة آل عمران،» الآية ٥٨.

الكتابان جملة طيبة من معلومات وأفكار مجمل الفرق الإسلامية حتى عصره. مثل هذا يقال عن أبي الفرج الاصبهاني الأموي العشيرة، الزيدي المذهب، الذي نقل في كتابه **الأغاني** ما قيل في مدح الامويين وذمهم، وما قيل في مجمل فرق المسلمين حتى عصره. مثل هذا يقال في ابن عبد ربه الاندلسي، ربيب الأمويين، الذي جمع في كتابه **العقد الفريد** الكثير مما هجي به الأمويون أو مُدحوا به، كما ذكر الكثير مما لمختلف فرق المسلمين أو عليها. واكثر من ذلك فقد قال الشافعي: «رأيي صحيح يحتمل الخطأ ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب». فهو يقرر ـ بما لا يقبل الشك ـ انه مجتهد غير معصوم، وان للناس ان تتبعه او تتبع غيره من المجتهدين الذين يخالفونه. فكان الناس، على هذا الأساس، احراراً في قبولهم ما يقبلون ورفضهم ما يرفضون عن علم ووعي، بل كثيراً ما غيّر شخص مذهبه الى مذهب آخر، لاعتقاده انه اصوب وأقرب الى الدين الصحيح. من هنا فقد صمدوا للامتحانات الكثيرة التي واجهتهم، مدافعين عمّا يؤمنون به بحرية، فلما صمدوا في الدفاع عن عقائدهم الحرة صمدوا في الدفاع عن وطنهم، فقد فهموا أن «اختلاف الرأي لا يفسد في الود قضية». وحينما تشددوا تشتتوا، وان عاشوا في بلد واحد، فكان البيت المجاور يسقط في يدي المعتدي من دون ان يحرك جيرانه ما يدفعهم للدفاع عنه. ناهيك عما اذا سقطت محلة مجاورة او مدينة مجاورة او اقليم مجاور في أيدي المعتدين، فكان هذا الى جانب سببين آخرين مهمين مبرر سقوط الدولة العباسية. هذا السببان هما:

أ ـ تخلي الدولة عن الاراضي الزراعية للإقطاعيين.

ب ـ تفضيل اهل المال على اهل العلم. فهل في هذا معتبر؟! إن الاسباب المتقدمة ـ مجتمعة او منفردة ـ أدت ببعض الناس الى اهمال الدفاع عن وطنهم، بل الى الاتصال بالاجنبي لكي ينقذهم من دولة لا يحترمونها ولا تحترمهم، ولا تعتني بمصالحهم، فلماذا يدافعون عنها؟! يقال هذا للتوصيف والتعريف لا للتبرير والتخويف.

١٠ ـ نوري حمودي القيسي (يرد)

لقد اشار عبد الأمير الورد الى ان الحديث جاء عن المثل العليا في الثقافة العربية في العصر الجاهلي.. وكان الأوْلى ان يقال «تاريخ العرب قبل الإسلام».. والجواب عن هذا التساؤل ورد في كتابنا **تاريخ الأدب العربي قبل الاسلام** واثبتنا فيه دراسة وافية لمصطلحي الجاهلية والأمية، ونحن لم نرفض الجاهلية ولكننا لا نضعها عنواناً لكتاب، اما الابحاث فلأسباب خصوصية نسميها بالجاهلية والمصطلح يرد عندنا بلا تحرّج لأن أبعاده اصبحت معروفة للجميع.

أما بالنسبة الى عبد الجبار البصري، فأود ان أبيّن بأن المفردات التي ذكرتها: الفتوة، الفروسية، المروءة، لا تعني المعاني مجردة، وانما هي تحمل المعاني النبيلة التي اصبحت قريبة من الإيمان بها والتمثل بخصائصها والدفاع عنها، فهي قيم دافع عنها العرب مؤمنين وضحوا من أجلها موقنين. أما طبيعة المجتمع العربي، وبما أشار اليه، لا تمثل الصورة الحقيقية وخاصة في ما يتعلق بأنواع الزواج التي عدّدها، واظن ان عبد الجبار قد وقف على كتاب روبرت سمث الذي اختار الشواذ وبنى عليه أحكامه، وهي قضية تناقض القيم السائدة وتخالف الواقع الذي قام على الشرف واحترام المرأة وكرامة الإنسان.. إن الحالات التي أشار اليها هي قائمة في كل المجتمعات، وربما تصل في بعض الأحيان إلى ظواهر، لكن المجتمع الجاهلي كان يمقتها ويرفضها، واذا وُجدت فهي تمثل الحالات المرفوضة والنادرة.. لقد صور لنا الشعر الجاهلي هذه القيم بوضوح وعبّر عنها الشعراء بما يؤكد احترام العرب لكل القيم التي تحفظ للمرأة مكانتها، وفي اخبار «الكملة» من النساء وما أدته وهي تأخذ مكانتها يؤكد هذا الاحترام.

لقد جاء حديث الرسول ﷺ «إنما بعثت لاتمم مكارم الاخلاق» ايضاحاً لوجود هذه المكارم وحديثه صلوات الله عليه: «خياركم في الجاهلية خياركم في الاسلام» يأتي ليضع اولئك الناس في المكان الذي يستحقه المؤمنون. وفي اجابة سفّانة بنت حاتم الطائي وهي تعدد خصال ابيها: في فكّ العاني واشباع الجائع وإغاثة الملهوف.. كلها تأتي في تعزيز مكارم الأخلاق، وان العرب يعتزون بالشجاعة والبطولة والفروسية ويدافعون عنها، وان الشعر العربي ظل يعتز بهذه الخصال حتى جاءت كتب الحماسة لتشيد بهذه الخصال.

١١ ـ عبد الستار عز الدين الراوي

١ ـ البحث الذي عرضه علي الجابري يضع بين أيدينا جملةً من الحقائق لعل من أبرزها:

أ ـ التلازم والتبادل بين التراث والمعاصرة، تحديثاً للتراث وتأصيلاً للمعاصرة.

ب ـ وصف معمق لماهية المنهج العربي الثوري الجدلي النقدي التأريخي.

ج ـ التصادم، التناقض، التعارض، بين منطق العقلانية العربية، والفلسفة البراغماتية.

د ـ الإطار الواقعي للبحث في ظل حقائق المواجهة بين الطرفين.

٢ ـ إذا كان الباحث قد أفاض جمعاً واستقصاءً وتحليلاً لموضوعه، فإنه يكون قد قدم ورقةً علميةً خصبة المعاني غنية الدلالات، موثقةً بالشواهد والمواقف

والأحداث، ولعلَّ لدى الباحث تفسيراً عن سبب عزوفه عن تقديم المعالجات التي ينبغي أن تعيننا على مواجهة هذا الطراز من الفكر والمنهج، والأدوات.... ولعله أيضاً يدّخر الجواب لبحث لاحق تحت عنوان: «ما العمل..؟». وليبارك الله له في جهده واجتهاده.

٣ ـ سوف ينصرف تعقيبي الى الأمور الآتية:

في مداخلات الأمس، وملاحظات اليوم التي تفضل بها االمشاركون سمعنا كلاماً عجباً في اختلاف الرأي، وتباين وجهات النظر حول «البراغماتية».... وما دمنا في رحاب واحدةٍ من منارات العلم.. واهلُ المجمع وشيوخُهُ معنيون واجباً والتزاماً، وإدراكاً لحقيقة الأمور فقد عودنا المجمع العلمي العامر بعلمائه وشيوخه، على تعريب المفاهيم الاعجمية التي اقتحمت العربية، أو التي فرضتها دواعي التعامل بها، تعلماً وتعليماً، وتحصيلاً للمعرفة، فلعلّ أساتذتنا في المجمع يسهمون في رفع «الإشكالات» وفك التشابك بين آراء الباحثين بشأن «مصطلح» ـ البراغماتية ـ فيضعون مقابلاً له. ولعلهم فاعلون غداً، إن شاء الله.

٤ ـ طبقاً للمعجم الفلسفي الذي أعدّه مجمع اللغة العربية في القاهرة، في العام ١٩٧٨ وتولى الإشراف عليه إبراهيم مدكور رئيس المجمع (واستاذ كرسي الفلسفة)، فالبراغماتية هي:

أ ـ لفظ قديم استعمله (بيرس) في أخريات القرن الماضي وأراد به: «ان معيار الحقيقة، هو العمل المنتج لا مجرد التأمل النظري».

ب ـ مذهب يرى أن معيار صدق الآراء والأفكار، إنما هو في قيمة عواقبها عملاً، وان المعرفة أداة لخدمة مطالب الحياة، وان صدق قضيةٍ ما هو كونها مفيدة.

ج ـ تقترن بـ (الأَثَرة)، حب النفس، وتطلق أخلاقياً على من لا يهدف إلاّ لنفعه الخاص.

د ـ البراغماتي بوجه عام: وصف لكل ما يهدف الى «النجاح» أو الى «منفعة خاصة».

هـ ـ لعل دارسي الفلسفة ومعلميها يتفقون على «التعريف والتوصيف»، للأسباب الآتية:

(١) التوافق الموضوعي لمدركات التعريف والتوصيف (منذ أن قرأوا الاوراق الأولى للفلسفة في مقاعد الدراسة).

(٢) الجهد العلمي المعرفي لمؤسسة علمية عريقة وهي «مجمع اللغة العربية» في مصر.

(٣) الرصانة العلمية الدقيقة التي عرف بها إبراهيم مدكور.

٥ ـ البراغماتية:

ـ واقعية عملية تنصرف الى «النتائج» العملية، بغض النظر عن الأسلوب، أخلاقياً أم غير أخلاقي.

ـ هي منهج واسلوب للحياة والعمل تجاه النافع والمفيد.

ـ اتسمت بـ «الفردية» و«الأنانية» و«التبريرية».

أ ـ فالرفاهية التي تنشدها، ليست غايته لـ «الجماعة» او «الأمة»، وإنما للقادرين على استجلابها، «طبقة ميسورة».

ب ـ فهي فلسفة قطاعية (إن جاز التعبير)، تنصرف مراميها إلى أحلامٍ خارج حدود المساحة الوطنية.

هل ثمة فلسفة أخرى أو بديلة أوضح أو أدق من عمليات «تبرير»:

ـ الغزو..

ـ الاحتلال..

ـ الحروب..

ـ قهر الإرادات الوطنية..؟

ج ـ إذا لم يكن بمقدورنا أن نفسر الحروب التي تخوضها القوى الإمبريالية ضد الشعوب والامم بـ «الذرائعية»، وتسويق «الدعاوى»، فتحت أية فلسفة أخرى، أو في ظل أي منهج يجري تفسير أعراس الدم في مدن العالم الثالث!؟. وكيف يفسّر حث أنصار الذرائعية الامريكية على افتتاح مركز بحوث آخر في قلب قاهرة المعز، يُعنى بما يمسى بـ «حقوق الأقليات في الوطن العربي»؟

نحن نحاول تحت ضغط «وهم العلم» و«البحث عن الحقيقة» أن نجد مقاماً رفيعاً للبراغماتية. واذا لم تكن هذه المآسي من معطيات ونتائج البراغماتية فما هي الفلسفة او المنهج او الفكرة التي يحاربنا بها عدونا..؟ لا بد أن هناك شيئاً آخر لم نسمع به او نطّلع عليه.

إننا بحاجة الى قدر كبير من الايمان بإمكانية أمتنا، ولا بدّ من ان يكون تفاؤلنا واقعياً وأن لا نقلل من خطورة ضغط العدو أو نسفّه فكر عدونا. انه فكرة وعقيدة، واسلوب، ومنهج عمل يقاتلنا بغض النظر عن كل الإطراءات التي سمعناها عن «علمية هذا الفكر» و«منطق هذا المنهج».

ـ إنه فكر مناهض للأمة.. فتحت دعاوى وذرائع مختلفة نادى بحقوق الأقليات، وطبق اسطورة المناطق الآمنة في «جنوبي وشمال العراق»، وحاول تفكيك البناء الوطني للجزائر، وفتح للبربر مركزاً للبحوث في العاصمة الفرنسية.

د ـ لعل الذاكرة الإنسانية عاجزة تماماً منذ القرن الماضي، وحتى هذه اللحظة التي يتم فيها اغتصاب النساء في الصومال، وتُقَطَّعْ أيدي الأطفال في يوغسلافيا، ويموت عشرات المرضى في مستشفيات العراق، أقول ان الذاكرة الانسانية عاجزة تماماً أن تستدعي صورة أخلاقية واحدة، مهما كانت صغيرة، أو جزئية، وعلى امتداد الزمان والمكان، لمنطق الذرائعية، التي سمعنا عنها عجباً: نعم إنها «علمية» و«واقعية» وعقلانية، من وجهة نظر النخبة «السياسية ـ الإقتصادية».

هـ ـ هل ثمة موقف عابر حتى، عن إنسانية البراغماتية وعقلانيتها؟ هل يجوّز لنا العلم، والاعراف العلمية، والتقاليد الاكاديمية أن نفصل العلل عن أسبابها، والنتائج عن مقدماتها؟.. واذا افترضنا جدلاً جواز ذلك، فإن البديهيات تلزمنا أن لا تجزأ الظاهرة عن مكوّناتها، ولا أن نتعامل معها بمعزل عن شروط تكوينها، أو حركة المجتمع من حولها.. فلقد وصفت الذرائعية أو «البراغماتية» بـ «الأخلاقية»، نعم بمعايير النمط القيميّ الغربي السائد: الشذوذ الجنسي له قانون يحميه.. وعرفٌ تآلف معه، فاستوعبته التقاليد.

.. ثم ما القول بالعالم التحتي.. المتدني، الذي تسترخي في جحيمه الطبقات الفقيرة تحت قشرة حضارة العالم الجديد..؟

.. وما هو تفسيرنا للبطالة، والجريمة، في عالم البراغماتية (السعيد)..؟

.. وهل انفلتت من ذاكرتنا صور التفرقة العنصرية، والتمايز الاثني.. «ممنوع الدخول / الزنوج، العرب.. الكلاب»؟

من أية سماء هبط علينا رسول العالم الحرّ «السوبرمان»؟

هل خرج من دفّتي «مقدمة ابن خلدون»، أم انبثق وجوداً من مصباح صلاح الدين؟!

ـ والسوبرمان ليس بطلاً وطنياً، وإنما هو واحد من عشرات النماذج التي أخرجتها الذرائعية، التي تبشر بظهور بديل للسيّد المسيح.. ليس في نهاية التاريخ.. وإنما من البنتاغون او الـ CIA.

ويتوالى الإنتاج البراغماتي.. فيغزو:

ـ جيمس بوند حياتنا.. إنه نموذج آخر للقوة الغاشمة.. ويصبح صرعة وموديلاً..

ـ وتقتحم الكوكاكولا ثقافتنا العربية.

ـ ويقضم الصيني لفافة «الهمبرغر» ويلقي بأشعار ماوتسي تونغ في ما وراء سور الصين.

ـ وتواصل البراغماتية عملياتها على سطح هذا الكوكب.. وفي العالم الذي نسميه «ثالثاً».. هناك غِصةٌ وصُراخٌ وعويل..

ـ من أين أتت أَسلحة القيامة التي ضُرب بها العراق؟ هل خرجت من معامل «طوق الحمامة»؟!

ـ والعقل البراغماتي، منشغل اليوم في معامله ومختبرات تقنية السلاح، لخوض حروب قادمة، من خلال «الروبوت» (الإنسان الآلي) و«الريموت كونترول» (التحكم عن بعد).. ولا يحتاج إلا إلى غرفة سيطرة فيها موظف واحد يضع أمامه جهاز «كمبيوتر» ليعطي إشارة أخرى للعدوان.

ـ والمعمل البراغماتي مستغرق في همومه «الإنسانية» يسعى إلى تحويل السوبرمان السيمي الى كائن حقيقي عبر تقنيات الهندسة الوراثية والبيولوجيا الجزيئية، وما أدراك ما هي نارٌ حامية.

الذرائعية: فلسفة طبقة «أنانية» تتذرع بدعاوى غير حقيقية.

الذرائعية: نسيج نفسي وعقيدة.. واسلوب حياة ومنهج في السلوك والعمل.

أما الفهم الاكاديمي: الذي يحاول أن يضفي طابع «العلمية» و«الواقعية» و«العقلانية».. فهذا أيضاً صحيح لكن من منطق تبني مقولات البراغماتية ذاتها.

١٢ ـ سعدون حمادي

لديّ ملاحظات يمكن ايجازها في ما يلي:

١ ـ الذرائعية مدرسة فكرية لها جذور ولها شروح، لكن المهم هو فهم جوهرها، اي اهم الافكار التي تدور حولها. ومن اجل فهم مبسط موجز يمكن القول ان موضوع المثل العليا والعامل الروحي هو نقطة البداية. يلاحظ انه منذ بداية التاريخ هناك امور توافَقَ البشر على اعتبارها مثلاً عليا وإن اختلف الناس على تفاصيلها. والمثل العليا تلك هي التي كانت الحافز وراء السعي من اجل التقدم الذي اوصل البشرية إلى ما هي عليه الآن. اما مصدر هذه المثل العليا فهو قوة موضوعية سامية تسميها الاديان الخالق وعند هيغل هي الفكرة المطلقة. وبذا يمكن تسمية جميع الآراء التي تقول بذلك بأنها آراء مثالية. ان هذه القوة الموضوعية السامية موجودة في الانسان بشكل نزعة إلى الخير نسميها الضمير، إلى جانب

احساس الغرائز. لذلك قيل: في الانسان عامل الخير وعامل الشر، وهما في صراع دائم. وبذلك يكون احساس الضمير ليس من صنع العقل، بل هو جزء من قوة موضوعية في الكون بما فيها الانسان.

الذرائعية لا تعترف بقوة موضوعية سامية في الكون، فكل ما هناك هو احاسيس الانسان وعقله، فما هو حق هو ما يعتقده الانسان حقاً. فالانسان هو الذي يحدد ما هو حق وما هو خير، لذلك فالمُثل العليا هي من صنع الانسان. ومن ذلك يأتي القول بأن المثل العليا مسألة نسبية، يمكن ان تختلف من انسان إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر، ومن زمن الى آخر. المعرفة ليست معرفة القوة الموضوعية السامية - الله في الأديان، والفكرة المطلقة عند هيغل، او أي شيء من هذا النوع، بل هي معرفة رغبات الانسان وقواه الغريزية وما يدور في عقله، فإذا كان الانسان هو الذي يصنع مُثله العليا، لذلك فمسألة الحق والخير مسألة نسبية. فما هو مهم ليس نقطة البداية، وليس الوسيلة، بل النتيجة النهائية. فإذا كانت الوسيلة تخدم الهدف، فهي صحيحة، وهكذا. وعلى هذا الأساس ليس في الذرائعية مقياس موضوعي، فوق آراء الجميع، لما هو حق وخير، بل هناك حق لكل حالة، وخير لكل حالة. وهكذا كانت الذرائعية فلسفة تخدم القوي وتبرر الاستعمار.

٢ - إذا اردنا تلخيص حالة الصراع في المجتمع العربي فهي صراع بين ما هو كائن وبين ما يجب ان يكون، اي بين الواقع وبين المثل العليا التي يناضل المجتمع ممثّلاً بالحركة القومية التقدمية من اجل تحقيقه، لذلك فصحيح جداً القول بأن الوحدة هي الرد على التجزئة، والعدالة هي الرد على الاستغلال، والتحرر هو الرد على الاستعمار.

وبهذا المعنى تكون حركة القومية العربية حركة مثالية والدعوة إلى الوحدة دعوة مثالية.

٣ - لقد عرف العرب قبل الاسلام الدولة، إلا انهم افتقدوا الدولة التي توحّدهم، وقد حقق الاسلام لهم ذلك، فوحّدهم في دولة واحدة، تحققت في ظلها وحدتهم القومية، التي تحققت فيها نهضتهم وبنيت حضارتهم.

٤ - في ما يتعلق بالثقافة العربية أود ان اقول: اذا ما اعتبرنا الثقافة تشمل المعرفة المستقاة من النصوص والمعرفة الموجودة في كتابات النخبة وآراء رجال الدين، والمعرفة المبثوثة عند الجمهور الواسع، أقول اذا ما اعتبرنا الثقافة تشمل كل ذلك، فهل نستطيع ان نقطع ان الثقافة العربية الاسلامية بوضعها الحالي، ثقافة تعتمد العقل كما تعتمد الايمان؟ هل هناك توازن في الثقافة العربية كما سبق

تعريفها بين العقل والايمان؟ الامر لا يبدو لي كذلك. فنحن بحاجة الى تعزيز دور العقل، وتقوية البرهان كمنهجية للمعرفة.

٥ ـ وفي مجال المنهجية اود الإعراب عن ضرورة الاهتمام بتعريف الكلمات: الحضارة، الثقافة، المثالية، الواقعية، وما سوى ذلك مما نستخدم من عبارات، وان نحذر من تأثير قوالب التفكير وعاداته، وعلى وجه الخصوص الخطأ الشائع، الناتج من مناقشة فكرة بواسطة إطار فكرة اخرى لا نقر بجوهرها عندما تطرح، إلا اننا نستخدم تعاريفها كمرجع في المناقشة. وهنا اود التنويه ان فكرة الاهتمام بالمفهوم المشترك تعبيراً عن البساطة والاحتكام للفهم البسيط والحكمة المشاعة انما هي فكرة صائبة تستحق التقدير. ويقوم حسام الآلوسي بالكتابة عن ذلك الآن في الصحف.

١٣ ـ ضياء خضير

شرف كبير أن يُتاح لي في هذه المناسبة فرصة للتعقيب على بحث حسام الآلوسي. وقد كنتُ أود لو أنني كُلفت بهذا التعقيب قبل زمن أطول لُيتاح لي قراءة البحث وتفحصه بطريقة أفضل. ومع ذلك فواضحٌ لكم أن البحث شامل يقدم فيه الآلوسي صورة وافية عن الفكر البراغماتي الأمريكي ممثلاً بأبرز فلاسفته وهو «وليم جيمس».

لقد قدم لنا الباحث بمقدمة شيقة بدايات هذه الفلسفة لدى أبرز ممثليها قبل وليم جيمس. ثم عرض لآرائه واجتهاداته الشخصية في ما يتصل بالموقف من هذه الفلسفة. وكان في كل ذلك كعادته استاذاً ومفكراً وباحثاً ممتازاً. وكنتُ أود لو أن الآلوسي قد رجع بنفسه إلى نصوص وليم جيمس مباشرةً دون الاعتماد على واسطة باحثين غربييّن، أو عرب آخرين، مثل زكريا إبراهيم، ويوسف كرم، ومحمود زيدان، ومحمود حب الله، ومحمود فتحي الشنقيطي (وهذا الأخير صاحب ترجمة كتاب **تاريخ الفلسفة الأمريكية** الذي يبدو أن الآلوسي لم يره). وبطبيعة الحال لا أعني هنا محاولة الباحث استعراض آراء باحثين آخرين، عرباً أو غير عرب، وإنما أعني أنه لا يجوز الرجوع إلى نصوص الفلسفة البراغماتية الأمريكية من خلال آخرين طالما كان ممكناً الرجوع إلى مصادر المؤلف نفسه.

وفضلاً عن ذلك، أرى أن في موضوعات الفلسفة الأمريكية ومصطلحاتها جوانب كثيرة تحتاج إلى أن تكون مفهومة فهماً أعمق، بوضعها في سياقها التاريخي. وهو أمر لا يرتّب على الباحث أن يأخذ التطور التاريخي لهذه الفلسفة، وإنما يفرض عليه أيضاً مراعاة التطور لدى كل فيلسوف من الفلاسفة هؤلاء.

ويمكن أن يكون «وليم جيمس» نفسُه مثالاً على ذلك إذ إن حديثه عن العقيدة الدينية والإحساسات الروحية التي تبدو متناقضة مع الفلسفة البراغماتية المادية، قد جاء متأخراً بشكل عام عن الزمن الذي وضع فيه المبادئ الأساسية لفلسفته.

وقد وجدتُ أن هناك أموراً أخرى بحاجة إلى ان نعيرها أهمية أكبر في دراستنا هذه الفلسفة الأمريكية. ومنها الولاء للعلم؛ إذ إنه من أهم المواد وأشدها جوهرية في العقيدة الواقعية الأمريكية التي ما برحت تتطلع إلى بناء ميتافيزيقا، أو نظرية في الوجود يُراد لها أن تكون علميّة تماماً. ومن المهم تاريخياً أن نوجه النظر إلى أنه في أمريكا كانت النزعة الطبيعية تُستكمل بواسطة نزعة تجريبية أصيلة كان عالم النفس وليم جيمس نفسه أول من كافح من أجل ترسيخها. فالاتساع بفكرة التجربة بحيث لا تشمل نطاق الانفعال الشخصي فقط، بل تضمُّ أيضاً الفعل المشترك ذا الطبيعة الجماعية، قد مكّن النزعة الواقعية الأمريكية من التعمق والإيغال في الولاء للمنهج التجريبي. ولذلك، فإن النزعة الواقعية «الفيزيائية» كما يسميها وليم جيمس لم تكن نزعة واقعية ساذجة أو موقفاً «طبيعياً»، وإنما كانت بالدرجة الأولى مهمة تكتيكية وتركيبية شاقة.

وربما كان من المهم أن نعرف أيضاً أن الفلسفة البراغماتية الأمريكية كانت فلسفة للحاضر حاولت أن توظف المعرفة العلمية وتجعلها مماثلة للمعرفة التاريخية، على اعتبار أن العالم عالم أحداث، وأن جميع الأحداث تقع في الحاضر، وأن الوعي بها يقع في الحاضر أيضاً، وطالما كان هذا الحاضر عرضة للتغيّر، فإننا بحاجة إلى إعادة نظر مستمرّة في ما وقع وانتهى واصبح «تاريخاً».

لقد وصف وليم جيمس مرة فلسفته بالقول إنها اسم جديد لأساليب قديمة في التفكير، وهو أمرٌ يدعونا إلى ملاحظة علاقتها بكل النزعات «العلمية» و«الوضعية» التي سادت أوروبا القرن التاسع عشر. وحتى علاقتها بفلسفة «مثالية» كتلك التي توصف بها عادةً فلسفة فيلسوف مثل «هيغل»، علاقة مهمة، بل هي أوثق في العادة مما نعتقد عامةً. لقد قاتل «هيغل» مثلاً من أجل ألمانيا موحدةً، وقد رأى الكثير من الفلاسفة الأكاديميين الأمريكيين في القرن التاسع عشر أن في «فلسفة هيغل» إمكانات كبيرة لتفسير عقلي لِ «أمريكا موحدة».

أما النقد الذي يوجه عادة إلى هذه الفلسفة، فهو نقد لا نختلف على ضرورته طالما كان قادراً على إبراز موقف التعبير عن فهم أوثق وأعمق لأنفسنا والآخرين المحيطين بنا، فإذا كانت الذرائعية الأمريكية قد صمدت في فترات مهمة من تاريخ أمريكا لدى اختبارها وتجربتها، فإنها ستكون عندئذٍ فلسفة إيجابية أو

«تقدمية» كما يحب الآلوسي أن يسِمَ بعض جوانب فلسفة وليم جيمس، أما إذا كانت تعني أن المنفعة الشخصية تبقى هي المعيار الوحيد لصحة الحقيقة، فإنها تتحول بالتأكيد إلى فلسفة «سلبية»، على اعتبار أن النفع الشخصي يختلف أحياناً عن النفع الكلي والخير العام، الذي يمكن أن يتطابق مع هذه الحقيقة أو مع جانب منها.

١٤ ـ جيل الملائكة

يُلاحَظ أن مصطلح «الذرائعيّة» هو المستعمل في عناوين جميع المحاضرات التي ألقيت هذا الصباح، ولكن يُلاحَظ أيضا، أنّ أكثر المحاضرين يُصرّون على التمسّك باللفظ الدخيل «البراغماتية» خلال الإلقاء.

إن هذا المصطلح ـ كما كنت قد أشرت في بدء الجلسة، وكما بيّن أكثر المحاضرين ـ يراد به، باختصار، أنّ «قيمة أية فكرة، تقاس بمقدار النفع العملي الذي يمكن أن تحقّقه». ولكنّ جانباً تطبيقيّاً سيّئاً من هذا المبدأ ظهر في سياسات القوى الكبرى في «التذرّع» بأية ذريعة أم وسيلة لاستغلال خيرات الشعوب، سواء أكان ذلك بالتضليل الإعلاميّ، أم الغزو الثقافيّ، أم الحصار الاقتصاديّ والثقافيّ، أم إثارة النزاعات والخصومات بين شعوب الأمة الواحدة، أم تسخيف مُثُلها العليا، ونحو ذلك، كما بيّنت وبيّن أكثر المحاضرين أيضاً.

إنّ كلّ هذه المعاني لا يمكن أن تدخل في لفظ واحد، سواء أكان اللفظ هو «البراغماتية»، أم «الذرائعيّة»، أم «النفعيّة»، أم أيّ لفظ واحد آخر. فإنّ لفظ (pragmatic) لا يعدو معنى أصله (اللغويّ) في اليونانيّة القديمة: «العمليّ» أم «الواقعيّ»، واستُعمل في اللاتينيّة من بعد ذلك للدلالة على «الحاذق في القانون أم الأعمال»[١٠].

غير أنّ مستعملي هذا اللفظ في هذا العصر، من أمثال سي.إس.بيرس، ووليم جيمس، هم الذين «اصطلحوا وتواضعوا» على إضفاء المعنى «الاصطلاحيّ» الجديد على لفظ (pragmatism)، وطوّر جون ديوي هذا المذهب، بعض الشيء، الى ما سمّاه (instrumentalism)، وهو كون الفكرات وسائل للتطبيق، وانّ نفعها هو الذي يحدّد صدقيّتها، وهذه الدلالة «الاصطلاحية» ليست بعيدة جداً عن سابقتها، وان يكن المعنيان «اللغويّان» مختلفين.

(١٠) انظر مثلاً: *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary* (1983).

المهمّ أنّ أيّ مصطلح لم يكن ليؤدّي معناه «الاصطلاحيّ» الاّ بعد تعريفه والاتفاق عليه وإشاعته.

وتجدر الإشارة هنا الى أنّ أكثر الذين حاضروا في هذه الندوة عن «حصيلة» هذا المذهب، أوجزوا القول عن معناه الاصطلاحي المجرّد، وهو «أن الفكرة وسيلة للتطبيق، وأنّ قيمتها في نفعها»، ولكنّهم أفاضوا في الحديث عن إساءة القوى الكبرى تطبيقه في «اتّباع سياسة التذرع بأية وسيلة في استغلال خيرات الشعوب وتحقيق النفع والمكاسب»، ومن ثَمّ لا يبدو أيّ بأسٍ في الإبقاء على مصطلح «الذرائعيّة»، الذي شاع وانتشر، وان يكن معناه «اللغويّ» ألصق بمصطلح جون ديوي منه بمصطلح بيرس وجيمس.

إنّ المصطلح ـ كما هو معروف ـ يوضع لـ «أدنى علاقة بالدلالة الاصطلاحية»، ولا يفترض فيه أن يؤدي كلّ تلك الدلالة.

إنّ ألفاظ «الذرائعية، أم الوسائليّة[١١]، أم النفعيّة أم التسويغيّة[١٢]، أم الواقعيّة»، كلٍ منها ذو علاقة وثيقة بالدلالة الاصطلاحيّة المطلوبة، ويصلح لأن يكون مصطلحاً للتعبير عنها. ومع أنّ مصطلح «النفعيّة» قد يكون أقرب الى الدلالة «الاصطلاحية» لمصطلَحي بيرس وجيمس، وديوي، من «الذرائعيّة»، ففي رأيي أنّ من الأفضلِ الاستمرار في استعمال مصطلح «الذرائعيّة»، لشيوعه، ولوجود العلاقة أيضاً بينه وبين الدلالة الاصطلاحية المطلوبة.

لكلّ هذا لا أرى مُوجباً للاستمرار في وضع هذه الهالة القدسيّة حول اللفظ الأجنبيّ «البراغماتية»، الذي لا يوحي الى سامعه العربيّ بأيّ شيء من دلالته الاصطلاحيّة.

١٥ ـ علي عطية

إنه لعمل جليل أن يتبنّى مجمعنا العلمي العراقي سلسلة من الندوات الثقافية والعلمية بهدف المشاركة الجادة في حملة الدفاع عن الهوية القومية للأمة العربية

---

(١١) «الوسائلية» أفضل من «الأداتية»، لأنّ المراد «الوسيلة المعنوية» لا «الأداة» المادّية، فضلاً عن أنّ في «الأداتيّة» خطأ صرفيّاً، لأنّ النسبة الى «النواة، والحياة، والأداة» هي «النّوَوِيّ، والحيَوِيّ، والأدَوِيّ».

(١٢) التسويغ هو التجويز، أمّا التبرير فلم يرد في أمهات المعجمات بهذا المعنى. لكلّ هذا لا أرى مُوجباً للاستمرار في وضع هذه الهالة القدسيّة حول اللفظ الأجنبيّ «البراغماتية»، الذي لا يوحي الى سامعه العربيّ بأيّ شيء من دلالته الاصطلاحيّة.

المجيدة، والدفاع عن حقيقة رسالة الأمة ومثلها وقيمها الخالدة التي شُرِّفتْ بتثبيتها وتعميقها برسالة السماء، رسالة رب العزة والجلال، الذي اختار العرب لها من خلال اختيار الرسول الأعظم محمد بن عبد الله ﷺ وتحقيقاً لدعاء ابي الانبياء خليل الله ابراهيم، أن يبعث في العرب رسولاً منهم يعلمهم الكتاب والحكمة.. أقول إن عمل مجتمعنا الموقر لعَملٌ يعبّر عن الدور الرائد له في الحفاظ على تراث الأمة، وفي العمل على تعزيز عناصر الثقافة القادرة على مجابهة الغزو الثقافي الاجنبي.. إلا أنه، مع الاسف، على الرغم من أن الجهد كبير، وحسن النية واضح، وأن اللجنة الثقافية المسؤولة عن ذلك تُشكر جهودُها، فالهدف من الندوات دائماً يعتريه الغموض وتنتهي الندوة الى مجرد محاضرات ضمن محاور تبتعد دائماً حتى عن عنوان موضوع الندوة، فكأن اللقاء هو مجرد توارد خواطر، كلٌّ يقولُ ما بخاطره وينتهي الأمر الى كتابٍ يُطبعُ، ويضيّع القارئَ وسط أفكارٍ غالباً ما تعوزها الدقة ووضوح الرؤية تجاه موضوع الندوة.

إن ندوة الثقافة العربية والتحدي يؤشّر موضوعُ عنوانِها عملاً جباراً اذا أريد انسجام المحاضرات بموضوعاتها مع هدف الندوة، كما أن عنوان الندوة يفرض على مخططيها والمشرفين على تنفيذها تحديد الهدف، لأن العنوان يؤكد أن الثقافة التي يُتحدث عنها هي الثقافة العربية بجميع أبعادها، التي عليها أن تكون بمستوى التحدي، الذي يجابه الأمة الآن، وليس قبل عدة قرون. الآن، وما سيكون عليه الوضع الدولي في القرن الواحد والعشرين. الآن، وما سيكون عليه مستقبل العرب في قرون لاحقة.. فهل تمكّنا أيها الزملاء المحاضرون وأيها الحضور الكرام من تحديد واقع الثقافة العربية الآن، وواقع التحديات المجابهة لنا كأمةٍ، ووضعنا الأسسَ الواجب تركيزُها للنهوض بثقافة عربية رصينة عميقة تتفاعل مع الغزو الثقافي الأجنبي من دون خوف عليها من الانزلاق أم الانبهار غير الايجابي بثقافة الأمم ومن ثم الوقوع في فخ الثقافة الغازية؟ وهل وضحنا لأولي الأمر في الأمة عناصر القوة في بناء الثقافة الذاتية للأمة وما هي معوقات بناء تلك الثقافة لكي تواجه التحديات المعاصرة؟ وهل بينّا لهم مسؤوليتهم الحقيقية تجاه ذلك، بعيداً عن المجاملة وبجرأة الصادق مع نفسه ومع أمته ومع أولي الأمر، حتى لو أغضبهم ذلك، إنْ فعلاً يغضبهم قول الحق والصدق، وبأسلوب بنّاءٍ وجادٍّ يتجاوز صغائر الأمور... إن المحاضرين يشكَرون على جهودهم لكتابة محاضراتهم وفق المحور الذي أُعطي لهم، ولكن هل المحور او المحاور التي حددت للندوة تعبِّرُ فعلاً، عملياً ونظرياً، عن موضوع الندوة؟ بمجرد تحليل موضوعي لعنوان الندوة نرى ان المحاور هي لمحاضرات عامة تتحدث عن مفهوم الثقافة وقيم العرب ومُثُلهم التي تمثل اساساً لثقافة عربية عبر مراحل تاريخية متعاقبة... ولا علاقة لتلك

المحاضرات في موضوع الربط بين الثقافة العربية والتحدي. . لأن التحدي الذي تعيشه الأمة كبير جداً ويهدد كيانها ويتمثّل بالتجزئة والتخلف والتغريب الثقافي والاجتماعي، وبالتدخل الاجنبي في شؤون الأمة السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية. إن الحديث عن فلسفات عربية قديمة وعن فلسفات غربية حديثة، ورأينا الآن فيها، يمثل موضوعاً نقاشياً جيداً اذا أريد للندوة عنوان آخر، كأن نقول الثقافة العربية في ضوء الفلسفات القديمة والمعاصرة، أي موضوع بقصد المناظرة الفكرية بأسلوب المقارنة والاستنتاج، وليس موضوعاً بقصد تحليل نقاط الضعف ونقاط القوة في الثقافة العربية المعاصرة ووسائل تعميق مرتكزات بنائها الاساسية والمتينة لتجابه التحدي المفروض على الأمة، وبجميع أبعاد الامة الحضارية. . .

إذاً مطلوب حقاً أن تكون ندواتنا واضحة الهدف، ودقيقة المحاور، ومركزة الموضوعات، وواضحة الرؤية، وهادية لأولي الأمر ومرشدة لهم لما يجب أن يكون عليه وضع الثقافة العربية والفكر العربي والانسان العربي المفكر والمثقف، مع تحديد وسائل هذا التكوين وسبله كي تكون هناك ثقافة عربية بمستوى التحدي، وحصيلة تفاعل إيجابي بين قمم ومستويات الثقافة الوطنية في كل قطر عربي كمرحلة، باتجاه كيان قومي واحد. . إن أسباب ومسببات واقع الثقافة العربية الحالي لا ينفصل عملياً عن الموروث في هذا المجال، لكن الانشداد إلى الموروث والهروب من تشخيص الواقع الحالي لا يحل مشكلةً للأمة في هذا المجال، وإن الصراحة، وبدقة وبموضوعية، ضرورة من ضرورات التخلص من معوقات اتّباع السبل الصحيحة لمعالجة أوضاع الأمة ككل، ولمعالجة كل قطر فيها كجزء. . . فالقومية العربية ليست مبدأ او فكرة، بل هي حقيقة حيّة تعبر عن وجود العرب، فهي موجودة طالما وجد العرب. أما المبدأ أم الفكرة فهي تكوينات إنسانية نسبية تعتمد على الزمان والمكان. وبما أنّ الزمان والمكان شيئان غير مطلقين بل هما نسبيّان ويمثلان فضاء يتطور عبره الواقع الاجتماعي للمجتمعات، فإن المبدأ والفكرة هما أيضاً شيئان عابران، فالدعوة الى القومية العربية هي دعوة الى وعي الوجود العربي كحقيقة حية، من خلالها نكتشف ذاتنا العربية ودورنا التاريخي على مستوى الإنسانية. . إلا أن إصابة الفكر القومي بالعجز عن التعبير تعبيراً دقيقاً ومحكماً عن هذه الحقيقة والانغماس مرةً أخرى في ظواهر الـ «أنا» الفردية المقيتة على مستوى الحكام، وبظواهر «نحن» المتزمتة على مستوى القطرية، اي الجماعة القطرية التي التقت مصالحها مع واقع تجزئة الأمة، هي المسؤولة عن إتاحة الفرصة لبدء الهجوم المعادي على القومية ومحاولة طمس حقيقتها، قصد الابقاء على تجزئة الأمة وتخلفها. عليه، فالأمر يدعو الى اعادة نظر جادة في اسلوب وصيغ عمل الحركات القومية باتجاه جبهة عربية شعبية، بعيداً عن صيغ عمل الجامعة العربية المبنية على المساومات

والمهادنة مع الاجنبي وضياع مصالح الأمة العليا.

إن العودة الى الذات العربية واستخلاص العبر من الماضي ضرورة ملحّة لتجاوز حالة الأمة المتداعية سياسياً وفكرياً وثقافياً، وان دور المفكرين والمثقفين العرب في خلق حالة الوعي للعودة الى الذات العربية الإيجابية المتفاعلة مع عوامل العصر الايجابية تحت ظل كيان عربي واحد تسوده العدالة في التعامل والشورى في اتخاذ القرار وحرية الإنسان واحترامه لفسح المجال له للإبداع والابتكار والتفاعل إيجابياً مع عوامل البناء والتقدم في المجتمع العربي مع اعلام واعٍ وصادقٍ.. وبهذا نكون قد وضعنا أسس النهوض بمستوى بناء ثقافة عربية ترقى الى مستوى التحديات التي تجابه الأمة وتحصّن الانسان العربي تجاه سلبيات الثقافات الأجنبية.

إن كل ما تقدم لا ينقص من جهد الزملاء المحاضرين لأنهم كتبوا وفقاً لمحاور وضعت لهم.. واني استميح اللجنة الثقافية العذر إن تجرأت بتحميلها مسؤولية اللبس والاختناق بين المحاضرات وعنوان الندوة آملاً، ومع كل احترامي للجنة، أن تتنبه لذلك في ندوات قادمة، وارجو أن يُقبل تقديري واحترامي للجميع.

١٦ ـ خليل محمد ابراهيم

في اليوم الثاني اقتنصت من محاضرة علي الجابري، عبارته المنسوبة الى «البراغماتيين» من انهم يريدون «تحسين العالم». وعطفا على سؤالي بالأمس عما اذا كان «البراغماتيون» يحسّنون العالم لمصلحة الظالم او المظلوم اقول: ان حرب الخليج العربي الثانية أدت ـ وبما لا يقبل الشك ـ الى تحسين عالم الظالمين وإيذاء عالم المظلومين. فقد أخّرت هذه الحرب التدهور الاقتصادي الامريكي سنة كاملة، وباعت شركات الخيم والاطعمة المعلبة ما كان في مخازنها، حتى التي انتهى تاريخ صلاحيتها، وتكدست في بلدان الخليج العربي اسلحة من اعتى الأنواع الامريكية «المطرودة» من مخازنها لم يسبق لمثلها وجود في هذه المنطقة عبر التاريخ، وعادت القوات الاستعمارية وبوارجها الحربية الى الخليج العربي وقد تدمرت اقتصادات دول المنطقة وبيئتها... الخ.

إضف الى ذلك ما يحدث في كل قارات الأرض من ضياع لحقوق المظلومين: في فلسطين والبوسنة والهرسك ومصر والجزائر وأوغندا وغيرها، ناهيك عن الحصار الخانق المضروب على شعب العراق المكافح، فعلى مَ يدلّ كل هذا؟! ألا يدل على أن «البراغماتية» نافعة للظالم ضارة للمظلوم؟! أليس الذين يجوّعون الشعب ويتلاعبون بقوته من «البراغماتيين»؟! إن الامريكيين أنفسهم قد

ضاقوا ذرعاً بالـ «براغماتية»، بحيث انهم يريدون تعليم أبنائهم الأخلاق الحميدة في المدارس بعد ان جردت المناهج من الأخلاقيات. وبعضهم يطالب بالعودة الى الضرب في المدارس لأن «من أمن العقاب اساء الأدب». فعلى مَ يدل كل ذلك والى مَ يشير؟!

إنني اعتقد ان من مهام الإعلام أن يبين مخاطر «البراغماتية» الظالمة، استنادا الى الاعمال، فالـ «براغماتية» تقدم في وسائل الإعلام وكأنها العروس التي تحل مشاكل المظلومين في حلمهم الأزلي. والسلام.

١٧ ـ عبد الأمير محمد أمين الورد

١ ـ يستفاد من المحاضرتين اللتين ألقيتا في الجلسة الثانية ومن التعقيب عليهما، ما يأتي من الحقائق:

أ ـ إن المنهج التنفيذي «التطبيقي» لوليم جيمس حكيم الذرائعية ينقض بعضه بعضا.

ب ـ يفهم الممارسة فهماً فردياً لا جماعيا.

ج ـ يؤمن بالنخبة وصناعة الأبطال للتاريخ.

د ـ تسْقِط الذرائعية الأديانَ والمعتقدات والتصوفاتِ والبحثَ عن الحقيقة.

هـ ـ تنعدم عندها المعايير التي يمكن بها حساب الخير والشر إلا بما يتحقق من خير أم شر.

و ـ الذرائعية فلسفة فعل وعمل، تحمل الانسان الفرد على صنع العالم، وترفض القيم، اية قيم، إذا كانت تحدّ من حرية الفرد.

ز ـ لو وضعنا اسداً في قالب انسان، أم لو وضعنا انساناً في قالب أسد لما استنتجنا من سلوك هذا الكائن، ولما وجدنا تفسيراً لسلوكه إلا الذرائعية.

نستنتج من ذلك أن الذرائعية تسقط بعد هذا كله في حقيقة كونها «قانون الغاب».

٢ ـ أنكر ـ في ما اتذكر ـ نوري جعفر في كتابه **جون ديوي: حياته وفلسفته** كون فلسفة جون ديوي ذرائعية. وهذا امر اذكر به على غير قطع.

٣ ـ لا يمكن المنصف الا ان يكون مع علي عطية. ولكني أذكّره في ما يخص طلبه في إيضاح الحقائق المستقبلية وطلب التنبه لها، وواجب المجامع والندوات في إرشاد اولي الأمر ودعوتهم إلى الإصغاء إلى ما تقول، أقول إني أذكّره بأمر يسير لم تستطع حتى الآن أن تحققه الهيئات العلمية وهو ايقاف تيار العامية والانتصار

للفصيحة، وجعل قانون الحفاظ على سلامة العربية قانونا منفذاً وليس اعلامياً، في حين ان ما نجده في المشهاد هو طغيان العامية على لسان الاجيال الجديدة من المذيعين والمتحدثين. . إذاً

متى يبلغ البنيان يوماً تمامه إذا كنت تبنيه وغيرك يهدم؟

١٨ ـ حسام محيي الدين الآلوسي

١ ـ بالنسبة إلى ضياء خضير، الذي كان المعقب الرئيسي، بسبب عدم حضور المعقب الآخر عبد الجليل كاظم والي، والذي أرفق مطالعته في ما بعد، ملاحظتي بعد شكري على اطرائه للبحث وموسوعيته ودقته، انني كلما وجدت نصاً يرجع اليه الباحثون، الى كتاب او من كتاب لوليم جيمس مترجم الى العربية، اعود الى النص المترجم بالعربية، لتيسر ذلك على القارئ العراقي، الذي ربما لا يعرف او يجيد اللغة الانكليزية التي رجع إليها الباحثون. الذين استعنت بهم أم ذكرت رأياً لهم مستنداً الى كتابات وليم جيمس.

٢ ـ في تقويمي الايجابي والسلبي للبراغماتية عند جيمس وللبراغماتية كمدرسة، لم اكن في الوسط، بل قلت بالحرف الواحد، ان النتيجة من كل تعاملي مع البراغماتية على اساس النقد الفلسفي الموضوعي لم يكن في مصلحتها.

من جهة اخرى، خصصت عشرين صفحة لنقدها سلباً، بينما خصصت فقط صفحة واحدة لإيجابياتها على شكل نقاط ولم أفصّلها.

لكني كنت متحفظاً بالنسبة إلى النقد الأيديولوجي من قبل بعض اليساريين الإنكليز وسواهم، خصوصاً كورتغورث، ومع ذلك أوردت النقد، وهو وثيقة اتهام للبراغماتية بانها فلسفة تعبر عن ايديولوجية الإمبريالية. . . الخ، وذلك لأن الموضوعية واكمال جوانب النقد تقتضي ذكر كل الانتقادات (اوضح لي المعقب ضياء خضير، انه قال: إنني كنت متوازناً، يعني أنه كان عادلاً، وأنني لم اقف عند السلبيات، بل أوردت الايجابيات، وهذا لا يعني ـ بحسب رأيه ـ انني كنت اعتبر السلبيات مساوية للايجابيات).

٣ ـ بالنسبة الى علي عطية، أوافقه تماماً على أن الندوة مجموعة أبحاث تفتقر الى الخطة والتوحيد ووضوح الهدف، واعتبر ان المسؤول هو المعِدّ، اي لجنة الاعداد، وأنا اوافقه، وبرّأ علي عطية الباحثين من المسؤولية، وقال: قاموا بالواجب المطلوب منهم، وفعلاً أنا، على سبيل المثال، طلب مني خطياً ان أغطي عرض الفلسفة البراغماتية ونقدها، وهذا ما فعلته، من دون ان اعرف ما سيقوم به بقية الباحثين. ملاحظتي ان ما قام به الباحثون في اليوم الأول وهو تفصيل القيم العليا للمجتمع

العربي، قبل الاسلام وبعده، له تعلق كبير بعنوان محور الندوة وهو «الثقافة العربية والتحدي»، واعتقد ان الارتباط بحسب ما قدمه وكتبه الباحثون في هذا الحقل في اليوم الاول ضعيف.

٤ ـ بالنسبة إلى المعقب الثالث خليل ابراهيم، عن افتقار الجامعات والمدارس في الولايات المتحدة إلى دراسة الأخلاق والقيم، وان التوجه هو الآن ليس في مصلحة البراغماتية، تعليقي هو: ان ثمة تحذيراً في امريكا وفي إنكلترا من ضرر التخصص الدقيق، ودعوة الى رفد المدارس والجامعات بمناهج تعلّم الطالب الأسس العامة للنظر والتفكير؛ الدعوة الى الجمع بين التخصص ومنظور واسع ثقافي عام وبالتحديد العودة الى اطروحات ومعالجات ومنظورات الفلسفة الأم؛ الفلسفة ذات الفطرة التركيبيّة البنائية، بل الميتافيزيقية التي تعالج كل شؤون الحياة والكون والمجتمع. هذه الدعوة حملها وايتهد وآخرون، وقد انتهيت من كتابة بحث لمجلة آفاق عربية سينشر في العدد القادم، أفصّل فيه هذه الدعوة والحاجة الجديدة. وعنوان البحث «الفلسفة والعلم ـ تكامل لا تضادّ» لكن ألاحظ ان المسؤول عن هذا «التخصص» المشين وترك الفطرة العامة والتأمل هو البراغماتية بدعوتها الى العيني فقط، والعلم فقط، وترك الاطروحات العامة للفلسفة التقليدية.

٥ ـ بالنسبة إلى المعقب الرابع عبد الجبار البصري:

أ ـ لم نستند في نقدنا على النقّاد الماركسيين فقط، بل ربما الصحيح، اننا لم نعتمد عليهم الا بحدود ضيقة جداً، اعني في النقد الذي قلنا ان اصحابه يقدمون نقداً ايديولوجياً لا تحفظ فيه، وخصوصاً كورتغورث.

اما نقدنا كله فهو نقد على أسس فلسفية ويعتمد على مؤرخي فلسفة ونقاد فكر من كل صوب وحدب.

ب ـ نعم بالنسبة إلى الإيجابيات، هناك إيجابيات اخرى، وما ذكرناه هو الأهم.

ج ـ هل الطعن في البراغماتية طعن لأمريكا؟ جوابي هذا ليس شغلي، ولا هو جزء من اسباب كتابتي هذا البحث، نحن أوردنا جوهر البراغماتية عند ديوي، وأنها تعكس البيئة والظروف الامريكية، وانتقدناها نقداً علمياً فلسفياً، وليس نقداً ايديولوجيا، مع أننا اوردنا نقداً من هذا النوع في آخر البحث لإكمال البحث، وقلنا إن هذا نقد أيديولوجي غير متحفظ.

١٩ ـ علي حسين الجابري

١ ـ موضوع «المصطلح»، ذرائعية، اجرائية، أداتية... اقرب من المعنى اللغوي القاموسي الذي عرضه جميل الملائكة.

٢ ـ أتفق تماماً مع ما عرضه علي عطية، وإن كان موضوع «الثقافة العربية والتحدي» من الموضوعات العريضة يتطلب تحديداً لمحاور تدخل في سياقاته مثل «العقلانية النقدية» و«المستقبلية» كما اقترح الراوي يوم امس.

٣ ـ لقد أجاد عبد الأمير الورد الوصف حين نظر الى «ثمار» الذرائعية الفجة بعد قرن من الزمان، فوجدها عودة إلى شريعة الغاب، يأكل القويّ فيها الضعيف! ما دامت القيم غائبة والضوابط الاخلاقية مفقودة والدين محكوم عليه بمعايير المنفعة ومصلحة الأقوياء الآنية!

٤ ـ الجواب موجه الى خليل محمد ابراهيم؛ لم اتحدث عن «الذرائعية» إلاّ بمقدار ما تعني «فلسفة النجاح» من وجهة نظر الأمريكيين: مطلوب تصديرها الى «مواطن العالم القديم» رداً من المهاجرين الذين جاءوا العالم الجديد تحت تأثير ظروف القهر والاحباط. لذلك حاولت الدوائر الأمريكية تسليط الأضواء على «فلسفة وليم جيمس» مثلاً باعتباره «تاجر فلسفة» ومروّج لبضاعة امريكية.

٥ ـ الجواب موجه إلى عبد الجبار البصري وضياء خضير:

أ ـ في ما يتصل بالفكر الذرائعي الذي اسميتُه «الفلسفة الامريكية» او «مشروع فلسفة امريكية» لأنها لم تقدم اجابة للقارئ عن «الحق والحقيقة والخير، والعدالة، والدين، والجمال» إلا بمقدار ما سيكتسب من «ثمار» وأرباح ومنافع، أم يتحقق لنا من فوائد، نفسية ومادية، تحسب في ضوئها خيرية الفكرة أم صدقها أم جمالها، أم العكس، ما دام الخير مرهون بالمستقبل، وبالمنفعة! أسقطت الذرائعية «التبريرية» جميع «الضوابط» والكوابح التي تحول بين الانسان وارتكاب الشرور! واطلقت بذلك جميع «غرائزه» الحيوانية التي لا تنمو إلاّ عند «القوي» القادر على إمساك طرف الخيط «النافع» على حساب ملايين البشر الضعفاء والفقراء الذين يتعذر عليهم منافسته!

إن الثمار المتحققة في قرن من الزمان، هو «المدة» التي تفصلنا عن «بداية الذرائعية» بحيث أصبح «المستقبل» ماضياً فيها وحاضراً وكشفت لنا وللعالم اجمع أيّ «نموّ» و«نجاح» تحقق في «الولايات المتحدة الامريكية» بحيث أصبحت مدفوعة بفرض سيطرتها على العالم... في ظل غياب الضوابط الاخلاقية والدينية، واختلاط المعايير، والكيل بمكيالين! ان امريكا الرأسمالية التي هي ثمرة «الفلسفة

الذرائعية» لن تتورع في حرق ملايين البشر من اجل الحصول على «حبة ماس واحدة»! لقد فشلت الذرائعية كما يشهد على ذلك كتاب **العلم من منظور جديد**، نيويورك ١٩٨٦.

ب ـ أمّا ما يتصل بالعقلانية العربية النقدية فهو: الجواب الفلسفي العربي الذي يشخّص الواقع، ويتجاوز نواقصه وتعقيداته، إلى رسم آفاق الحقيقة العربية. وجد هذا الجواب نفسه في فكر العقلانيين النقديين من العرب مثل: زكي نجيب محمود، ومحمد عابد الجابري، ناصيف نصار، ويضاف إليهم: من المتفلسفين الآلوسي، وكاتب هذه السطور. . . وأحمد ماضي وغيرهم! وهو الخط نفسه الذي رسم آفاقه بوضوح القائد المؤسس رحمه الله منذُ عام ١٩٣٦، حين تحدث عن عهد البطولة الذي يواجه فيه الثائر مشكلات الواقع العربي، «ببرودة العقل ودفء الإيمان»، فتحدث عن المثالية الواقعية، التي يتوحد فيها التراث بالمعاصرة والعلم بالأخلاق، والروح بالمادة والأرض بالسماء، لترسم آفاق حياة جديدة للعرب تتجاوز الأجوبة المغتربة زماناً ومكاناً. يشهد على هذا الاتجاه وجود آلاف الابحاث التي انجزت على امتداد الوطن العربي، في العقود الثلاثة الأخيرة، لا سيما منذ نكسة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، لكنها بقيت محبوسة في قاعات البحث والمؤتمرات!. . وجميعها تحث على وحدة الموقف القومي وتجاوز «التشرذم» والضياع والتشتت الفكري.

إن أمنية زكي نجيب محمود ان يجتمع المفكرون العرب على طاولة واحدة لبحث مشكلات الأمة بعقلانية وعلمية والخروج بموقف عقلاني نقدي، يضمّ المشروع المستقبلي النهضوي العربي، وهو المشروع الذي وضع عقلاء الأمة مقدماته في السنوات الأخيرة. قال محمود الجادر هذا بعد ان اعترف انه بقي «خمسة عقود» عارض ازياء فلسفي، يعرض آراء الآخرين من غير ان ينتفع بها أحد: لا الغرب استفاد منها، لأنه غريب عنه، ولا العرب استفادوا منها، لأنه مغترب عنهم! ولا حل الاّ بالعقلانية العربية النقدية التي تجمع العقل الى الحرية، والعلم الى الأخلاق، والدنيا إلى الآخرة، بما يعبّر عن خصوصيات هذه الأمة، من غير ان يقطع صلتها عن مسيرة الانسانية وروح العصر والعلم والتقنية!

ج ـ أما عن الربط بين السياسة والفلسفة، في تقويم الموقف الذرائعي وآثاره السلبية علينا، فهذا هو صُلب الموضوع الذي حدده لي المجمع العلمي العراقي «دراسة الذرائعية من خلال مسائل الأخلاق، والاستعمار، والنهب الاقتصادي والكيل بمكيالين»، ولا أرى فاصلاً بين «الذرائعية» والسلوك الأمريكي السياسي الذي ما جاء إلاّ لخدمة السادة الكبار. لهذا تقاطعت الذرائعية مع العقلانية العربية النقدية وضوابطها الاخلاقية والانسانية.

٢٠ ـ سعدون حمادي

١ ـ حول السؤال عن التحدي أود التنويه إلى ان اللجنة الثقافية التي اعدت الندوة اعتبرت الذرائعيةَ الفكرَ الذي يتحدّى الثقافة العربية في الوقت الحاضر. والذرائعية يمكن اخذها كنظرية، اي كمحتوى، ويمكن اخذها كإطار، او كطريقة في التفكير. كان الغرب منذ بداية الاستعمار يحاول التأثير في بلدان العالم الثالث فكرياً لدعم نفوذه السياسي، الا انه قد ضاعف هذه الجهود بعد انتهاء الاتحاد السوفياتي كقوة موازنة، وعلى وجه الخصوص بعد العدوان الاخير على العراق وعموم حركة القومية العربية. القومية العربية تدعو إلى الوحدة، والوحدة تعني تغييراً جوهرياً في وضع المنطقة، وذلك لانها تعمل من أجل بناء كيان دولي جديد للعرب، وهو كيان قوي ناهض، ولا يمكن ان يتعايش مع نفوذ الغرب والصهيونية.

والغرب يريد اقناع المواطن العربي عن طريق التأثير في تفكيره أن هذه الفكرة بعيدة الى حد الاستحالة، وأنّ العمل من اجلها مضرّ، وأن افضل شيء يمكن ان يعمله العرب هو الالتحاق بثقافة الغرب، وقبول نفوذه ومصالحه، والتعايش مع الصهيونية، وان نمط الحياة الغربية هو افضل خيار متاح. ويعني ذلك ضمنا قبول الواقع بكل ما فيه.

الذرائعية، كنظرية، تقيس الامور ليس بمقياس مَثَل اعلى، بل بمقياس النتيجة العملية لكل عمل ومدى فائدته، لذلك فقبول الواقع يأتي بمثابة تحصيل حاصل لقبول النظرية الذرائعية. والذرائعية، كطريقة تفكير، تهتم بالوقائع ـ أي الحوادث ـ اكثر من القوانين، فهي وقائعية، ولا تعتمد على الاستنتاج المنطقي الذي ينتج من القوانين. والذرائعية تتعامل مع الواقع الموجود اكثر من تعاملها مع ما يجب ان يكون عليه ذلك الواقع. والذرائعية تستخدم العقل كوسيلة تحليل، ولا تتحدث عن الضمير كعنصر مستقل في النفس البشرية، فالضمير هو من صنع العقل نفسه.

لذلك، فالذرائعية بهذا المعنى واقعية وعقلانية. لذلك، فتحليل الواقع الموجود عن طريق العقل فقط، مجرداً عن المَثل الاعلى ـ أي ما يجب ان يكون عليه ـ ومن دون الضمير كعنصر مستقل يوصل في النهاية الى قبول الواقع. فالتحليل لا يكون على اساس أن هناك واقعا يقابله مثل اعلى، وأن هناك عقلاً يقابله ضمير، وان الصراع يقوم بين ما هو كائن وما يجب ان يكون، من خلال الضمير المستيقظ في الانسان المتحد مع العقل كأداة للتحليل. التحليل لا يكون كذلك، بل إن هناك الانسان الذي لديه غرائز واحاسيس ورغبات، وهو يسعى لتكوين مثله

الاعلى كما توحيه رغباته واحاسيسه، ويعمل مستخدماً عقله من اجل تحقيق تلك الرغبات من دون قانون مطلق، متعاملاً مع الواقع الموجود. فكلما انتهى من حالة انتقل الى حالة أخرى، وهكذا.

ومن المهم جداً في هذا المجال الإشارة الى مسألة مهمة هي أن الذرائعية قد وجدت كطريقة تفكير قبل ان تصاغ بشكل نظرية. فالمجتمع الغربي الرأسمالي الذي يقوم على نشاط الفرد والمنافسة والاستعمار قد شهد هذا النمط من التفكير والتعامل مع الأمور، حيث القوي والضعيف، وحيث الاستعمار وحيث الاستغلال قد طوّرا بمرور الوقت نظرية جمعت قطع الافكار المتداولة وصاغتها بشكل نظرية. لذلك كان للذرائعية جذور في تفكير ميكافيلي وآدم سمث وهوبز، كما انها اصبحت طريقة شائعة في التفكير في المجتمع الأمريكي الجديد قبل ان يصوغها المنظّرون بشكل نظرية متكاملة. لذلك فمن المنتظر جدا ان نجد الذرائعية كطريقة تفكير موجودة عند من لم يطلع على النظرية او يعتنقها، فهي تشيع في اوساط رجال الاعمال والمغامرين ورجال الادارة الاستعمارية والسياسيين. وللسبب نفسه نجد ان التفكير الذرائعي موجود في مثل هذه الاوساط في الوطن العربي ممن لم يطّلعوا على النظرية. فبذور التفكير يمكن أن تبدأ عندهم بفعل أحاسيس المصلحة الشخصية وتبرير الاستغلال والهيمنة على الآخرين.

والغرب يسعى الآن عن طريق مؤسساته الثقافية لإشاعة هذا النمط من التفكير في الوسط العربي، مكوّنا بذلك تحديداً جديا للثقافة العربية القائمة على أساس فكري مختلف تماماً، هو وجود مثل أعلى نسعى لأجل تحقيقه، هو الوحدة العربية والنهضة القومية، وبناء مجتمع جديد تسوده المبادئ الروحية. إن مناقشة هذا التحدي هو الذي وضعته الندوة موضوعا لها فجاء العنوان «الثقافة العربية والتحدي».

٢ ـ ومما تجدر الاشارة اليه في هذا النقاش، من اجل مزيد من الوضوح وتمييز الامور، مسألة علاقة الذرائعية بالعلم، فالصفة العلمية ذات احترام عندنا، فما هي علاقة الذرائعية بالعلم؟ باختصار، الذرائعية تتعامل مع الواقع كمعلومات، اي كقطع من الحوادث، إلاّ ان هذه الحوادث لا يرتبط بعضها ببعض بشكل قوانين مطلقة تسيّر الواقع. هناك الواقع كركام معلومات وحوادث، وهو موضوع دراسة العقل البشري من اجل التحليل والفهم والاستيعاب. وهي بهذا المعنى واقعية. والعلم هو مجهود العقل في تحليل الطبيعة والانسان. والذرائعية تستخدم مادة العلم ونتائجه من اجل تحقيق رغبات الانسان واهدافه ومصالحه. وهي بذلك متلائمة مع العلم. إلا أنها من ناحية أخرى تنكر عالم المثل العليا ووجود قوة موضوعية

روحية، وتنكر وجود ضمير منفصل عن التكوين العضوي لجسم الانسان، لأن العقل هو مصدر الضمير. وهكذا يكون عالم الذرائعية عالم الواقع والعقل والعلم لكن من دون عالم المُثل العليا والاخلاق والمبادئ والضمير؛ عالم مادي من دون عالم روحي. بالطبع، هناك في الذرائعية العديد من الاتجاهات، وفيها أكثر من رأي، إلا أنها على العموم تتسم بهذه الصفات، وتصل إلى هذه النتائج في نهاية المطاف. ألاَ يتّسم الغرب في وضعه الحالي بهذه الصفة؟ اليس الغرب في واقعه الحالي الآن، هو عالم المصلحة والمادة والعقل والعلم ومن دون مبادئ أم اخلاق او مثل عليا؟ مؤسسة الدين موجودة، والنظريات الروحية موجودة في الكتب، والحديث عن المثل العليا موجود، لكن ما درجه تأثير كل ذلك عملياً مقارنة بتأثير المصلحة والمادة؟ اظن ان الجواب عن ذلك واضح.

٣ ـ ذكر في المناقشة ما معناه انه يجب التفريق بين اخطاء الولايات المتحدة واخطاء الذرائعية! لكن لم تذكر الاسباب لذلك. فهل أسيء فهم الذرائعية من قبل من كتبوا عنها؟ كنت أود لو ان بحثا عن تحليل السياسة الخارجية للولايات المتحدة وتأثير الفلسفة الذرائعية فيها قد قدم إلى هذه الندوة، وقد كان ذلك من مخطط الندوة إلا أن البحث لم يقدم. إن افكار الذرائعية موجودة ومكتوبة بلغة مفهومة، وليس من العسير مقارنة مضمون تلك النصوص مع التصرف السياسي للولايات المتحدة في المجالين الداخلي والخارجي. كما ان رجال السياسة في امريكا عموما مطّلعون على هذه الفلسفة، وهم في حالات كثيرة يصرحون بذلك، لا بل يعتبرون ذلك مما يدعو إلى الاعتزاز، ويمكن اعتبار آراء هنري كيسنجر مثالاً جيداً على ذلك.

لِنتمعن قليلا في مفهوم السياسة الخارجية الامريكية للسلام في منطقتنا وفي عموم العالم. إنه يقوم على اساس إنهاء الصراع بغضّ النظر عن الحق. وفي الاقتصاد كانت امريكا دوما تهتم بالكفاءة على حساب العدالة، وهكذا...

٢١ ـ نوري حمودي القيسي

هناك مسألة لا بد من أن يعيها كل مثقف ومفكر ـ وهم يدركونها بكل تأكيد ـ وهي أن الجماهير العربية والمثقفين والمفكرين واصحاب الرأي يعيشون في زمننا هذا في عالم، والأنظمة العربية التي تمتلك القرار والسطوة والنفوذ في عالم آخر. وحين تجد هذه الجماهير وهذه المجاميع من المثقفين والمفكرين واصحاب الرأي نفسها غير قادرة على مواجهة الانظمة بسبب ما تمتلكه الانظمة من وسائل قمع وإرهاب، أم ما تقدر على دفعه من هبات وعطايا ومكافآت، تضعف الاصوات

وتتضاءل صيحات الإصلاح، وتختفي تلك الحماسات التي كنا نسمعها حين تنوب الأمة نائبة، أم تضيق بها ضائقة، بعد أن يدركها الأعياء، أم تتراخى بسبب ما يعرض عليها من هبات.

فالقضية لا تخص المثقف أم المفكر أم الندوة او الموضوعات التي تطرح، على الرغم من الافكار والاطروحات والحلول التي يمكن ان تقدم. فالواقع المعاش محسوس وملموس ومنظور، لكن التراخي والحذر اللذين اصيبت بهما المفاصل الوطنية وبعض الفئات، حالا دون ايصال اصواتها، بعد أن اصبحت الانظمة تسير بخطّ مناقض لمطامح الجماهير، وتشق الطريق الذي اصبح بعيداً عما كانت ترومه قوافل المناضلين وهم يستشهدون على طريق الوحدة، أم يعتقلون أم يعذبون من أجل مبادئ آمنوا بها. إن الانظمة تسير وفق ما هو مطلوب منها، وتنهج النهج الذي لا يمكن ان تتجاوز خطوطه، وهذا يدعونا الى: تعبئة الجماهير لمصارحة الانظمة وهي ترى الواقع المؤلم، وتحشيد المثقفين والمفكرين واصحاب الرأي ليقولوا بكل جرأة لهذه الانظمة الظالمة: إنكم أسأتم لأمتكم وجانبتم تاريخها، وفرقتم وحدتها، وسرتم في الطريق الذي قدّمت من أجل الابتعاد عنه اعزّ ما تملك، وترسم هذه الجموع الخط الذي تأخذ به الأمة، وهي تتعرض لأخطر هجمة.. فالتاريخ سيتحدث عن الجميع بلا استثناء بأسى وحزن إذا لم تتحمل هذه الجموع مسؤوليتها لتعيد الحق، وترفع صوت الوفاء لكل الذين ساروا على درب النضال.. انه المسؤولية التاريخية.

٢٢ ـ عبد الجليل كاظم الوالي

لم تكن كتابتي هذه الملاحظات، نقداً أم تقويماً لأفكار حسام الآلوسي على بحثه الموسوم بـ «الفلسفة الذرائعية ـ عرض ونقد»، فتقويماته لأي موضوع من موضوعات الفلسفة، هي حجج يعتمدها الباحثون ويستعينون بها في فهم النص الفلسفي الذي ظل محافظاً على عمقه منذ أن وجدت الفلسفة وإلى الآن. ثم إن الآلوسي في بحثه هذا، تعرّض لنشأة الفلسفة البراغماتية وطابعها العام، ممثلة بوليم جيمس وآرائه في الحقيقة والمعرفة، وإرادة الاعتقاد وموقفه من التجربة الدينية، وآرائه الخلقية وموقفه من حرية الارادة، وصولاً من هذا العرض، الى نقد المذهب البراغماتي على نحو عامّ، من خلال نقد وليم جيمس وتحديد بعض ايجابيات المذهب البراغماتي، حفاظاً على موضوعية البحث. وهو في منهجه هذا لم يترك لي أم للآخرين منفذاً هيّنا كي ندخل منه لمناقشة البراغماتية، لاننا نتعامل مع مفكر عربي خَبرَ الفلسفة في أغلب جوانبها، وعَلّم أجيالاً، وانتشرت ابحاثه في

كل ارجاء الوطن العربي، لكنني وجدته يعتمد على أفكار وليم جيمس في نقد البراغماتية، لذا كانت لي الفرصة للحديث عن مفكري البراغماتية الآخرين، كي تكون الصورة واضحة امامكم، وليكون بحثنا أكثر شمولية، ومن ثم تكون ملاحظاتنا النقدية شاملة لكل مفكري البراغماتية، وهم:

تشارلز بيرس (١٨٣٩ ـ ١٩١٤)، وليم جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠)، جون ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢)، وجورج هربرت ميد (Mead) (١٨٦٣ ـ ١٩٣١). ويعد وليم جيمس فارس البراغماتية الثاني، ولسانها الذي أذاعها في أمريكا بأسلوبه الساحر، وأحد المنابع التي استقى منها ديوي آراءه، وصاحب الفضل في التنبيه لنزعته الأداتية الجديدة، على الرغم من كون البراغماتية اول ما ظهرت عند بيرس، الذي كان بارعاً في الرياضيات وفي منطق العلاقات الرمزي الحديث. وقد ظهرت عنده البراغماتية من خلال قراءته كتاب **ميتافيزيقا الاخلاق** لكانْت، الذي ميّز فيه كانْت بين «عملي» وبين «براغماتيك»؛ فالعملي عند كانْت هو ما ينطبق على القوانين الأخلاقية التي يعدّها اولية، اما البراغماتيك فينطبق على قواعد الفن والصفة التي تعتمد على الخبرة وتقبل التجربة.

ويعدّ بيرس أيضاً أول فيلسوف أمريكي واقعيّ، إذ إنه رفض النزعة الاسمية في المذهبين البريطانيين: التجريبي والمثالي. وقدم تفسيراً واقعياً لمقولات كانْت. وكان بيرس يهدف الى نقل الاهتمام من نظرية الإدراك والعلاقة بين الذات والموضوع الى نظرية الاتصال واللغة والمنطق. ونظريته تهدف أيضاً إلى اجراء سلسلة من التطبيقات الجزئية على الظروف العملية، والقيمة العرفانية لفكرةٍ ما تكمن في قيمتها فرضاً تجريبياً. وكان فضل بيرس في تصور نظرية الكليات جزءاً من العلم الطبيعي، وعدّ المنهج في المقولات ميتافيزيقا تجريبية، أي تحليلا صورياً للإجراء العلمي، وعلما للوجود انطولوجياً.

ويؤكد بيرس على الذهن ذي الطراز التجريبي، وعلى أن الدلالة العقلية للّفظ أم العبارة تقوم بوجه الإطلاق على اثرها في السلوك، والحقيقة هي مثل كل صفة أخرى، تتألف في المعلولات الحسية الجزئية التي تولّدها الاشياء التي تتشارك فيها، والاثر الوحيد للأشياء الحقيقية هو أنها تسبب الاعتقاد، ذلك ان جميع الاحساسات التي تثيرها تبرز في الشعور في شكل اعتقادات؛ فالمسألة تمتد حينئذ الى كيفية تمييز الاعتقاد الحقيقي من الاعتقاد الباطل، وتصبح افكار الحقيقة والباطل في أقصى شمولها تنتمي الى المنهج التجريبي للحَسْم في رأي بيرس.

أما وليم جيمس فقد سمعتم ما تحدث به الآلوسي عنه.

وجون ديوي لا يختلف عن سابقيه، على الرغم من المدح الذي حصل عليه،

سواء من الكتّاب الاجانب او العرب، فوايت مورتون يقول: لم يكن ديوي قط ليبرالياً مستبداً، وكان واحداً من بين المثقفين الذين يتمتعون بأشد الاحترام في زمانه. وبرتراند رَسِل يقول عنه بأنه الفيلسوف الحي القائد في أمريكا، وانا (أي رَسِل) أتفق في الرأي تماما مع هذا التقدير، فإنّ له نفوذاً عميقاً ليس فقط بين الفلاسفة، وانما ايضا بين طلاب التربية والجمال والنظرية السياسية. وهو كريم عطوف في علاقاته الشخصية، لا يتعب في العمل، وانا (رَسِل) أكاد أتفق معه اتفاقا تاما في معظم آرائه. ويقول ألفريد نورث وايتهد: الفلسفة صناعة واسعة غير محددة، تحقق خدمات كثيرة لتقدم الانسانية. وجون ديوي يجب ان يوضع في مرتبة الذين جعلوا الفكر الفلسفي موافقا لحاجات زمانهم. أمّا من الكتاب العرب، فقد قال محمد علي العريان، بأن ديوي فيلسوف عالمي، وعالِم موسوعي، كتب للانسانية كلها، وعالج قضايا التفكير كلها علاجا انسانياً شاملاً محيطا، على الرغم من أنه ولد وعاش في امريكا. وأحمد فؤاد الأهواني يعدّه من بين ابرز الفلاسفة المعاصرين، وهو يعبّر عن اتجاهات امريكا العقلية، وهو فيلسوف عالمي.

وعلى الرغم من ذلك أقول:

١ ـ ألم يكن ديوي هو الذي رفض تفضيل الفكر على العمل؟ وهو الذي رفض افضلية طبقة المفكرين على طبقة العاملين ايضاً.

٢ ـ رفض الحقائق المطلقة والقوانين الدائمة في مجال المعرفة واعتمد على الخبرة.

٣ ـ رفض القيم المطلقة في مجال الأخلاق.

٤ ـ اعتمد على فكرة سيادة الروح المشتركة بين الجماعات الإنسانية وفقا لفلسفته البراغماتية.

٥ ـ رفض كل الصيغ الدوغماتية في البحث الانساني.

٦ ـ أحكم الصلة بين التربية والعمل وفقا لنظريته التربوية.

٧ ـ أكد ان مبدأ السيادة القومية امرٌ ثانوي في تعامل البشر واجتماعهم.

٨ ـ هو الرجل الذي تجسدت فيه كل الامور التي نعدّها امريكية.

٩ ـ جوهر فلسفته يكمن في أن النجاح المادي الملموس دليلٌ على صحة السبل المتبعة.

١٠ ـ دافع عن الديمقراطية في عصر سادت فيه الرأسمالية واصطدمت الحريات السياسية والاجتماعية بسلطان المال ونفوذ الشركات في نيويورك، المدينة التي يعيش ويدرّس فيها.

١١ ـ ألم يعارض الامريكيون أنفسهم نظريته في التربية القائمة على الاستخفاف بالماضي وقيمة التراث القديم في الحضارة الانسانية بدعوى انه لا يفيد في الحياة الراهنة؟

١٢ ـ ألم يكن لفظ الله عنده لا يمكن ان يعني إلا كائناً معيناً بذاته؟

١٣ ـ ألم يقل بعدم وجود شيء اسمه الدين بصيغة المفرد وانما يوجد فقط حشد من الاديان؟

وجورج هربرت ميد هو الشخصية الاخرى من بين شخصيات البراغماتية، كان صديقا لجون ديوي، وعمل الاثنان في جامعتي شيكاغو ومشيغان، وبعد ان افترقا بذهاب ديوي الى جامعة كولومبيا، طوّر ميد الفلسفة الاجتماعية إلى نظرية عامة في العمليات الطبيعية للتاريخ بطريقة لم يحاولها ديوي من قبل. وقد عرف هذا المذهب بالنسبية الموضوعية؛ هذه الفلسفة قائمة على التناسق بين المنظورات. وكما ان اي فعل اجتماعي، او اي محاولة للاتصال، ينطوي على قدرة المشتركين فيه للتحول من منظور الى منظور آخر، كذلك الحال في العمليات الطبيعية؛ فهو يعتمد على ترجمة المنظورات. ويقول ميد ايضاً: ان النمط الجذري للترابط بين المنظورات، يوجد في التجربة الزمنية وإعادة بناء تفسير الماضي، بينما يتحول الحاضر من منظور الى آخر. وكلما تغير الحاضر ظهرت نواحٍ جديدة من وراثنا، وقد ضمّن افكاره هذه في كتابه **فلسفة الحاضر**.

عليه، فقد أصبحت المعرفة الطبيعية عند ميد مماثلة للمعرفة التاريخية، اذ قال: ان العالم عالم أحداث، وكل الاحداث تقع في الحاضر، والماضي والمستقبل ينتميان دائما إلى حاضرٍ ما. وطالما كان الحاضر عرضة للتغيّر، فإن التاريخ لا بد من ان يعاد تفسيره. وكُل الوقائع عنده هي وقائع عابرة، ومثل هذه الوقائع تعطي بقدر ارتباطها بماضٍ لحاضر أم لمستقبل. وتبعا لذلك، فجميع الموجودات هي كينونة الماضي في الحاضر نتيجة لتغيّر المنظورات التي أوجدتها الوقائع العابرة.

وقد اعتمد ديوي على نظرية ميد في اهتمامه بالأثر البيولوجي في الظواهر النفسية، لا من جهة الصلة بين المخ والنفس، بل من جهة الصلة بين الكائن الحيّ في جملته حين يوضع في بيئة يستجيب لمؤثراتها ويؤثر فيها، ويصبح الجهاز العصبي عضوا ينظم العلاقة بين الكائن والبيئة، وطبّق ديوي هذه النظرية على نظرياته في علم النفس.

تلك هي السمات الاساسية لأفكار بيرس، ديوي، ميد، التي ينطبق عليها من النقد ما طبقه الآلوسي على افكار جيمس. وفضلا عمّا ذكرناه، فإن الفلسفة

البراغماتية بعامّة، حالها حال المجتمع الامريكي، فالمجتمع الأمريكي خليط غير متجانس من بقاع الارض المختلفة أصبح في مرحلته الحالية خليطا متجانساً، وفلسفته ذات جذور تمتد في عمقها التاريخي إلى سقراط وأرسطو، وفي العصر الحديث تنتمي إلى التجريبية الانكليزية: لوك، هيوم، باركلي، وجون ستوارت مِلّ، والنظرية التطورية عند دارون، والأثر اللاهوتي، والابحاث النفسانية، والفكر المثالي الالماني: كانْت وهيغل، وفي النهاية ايضا اصبحت فلسفة مستقلة تؤثر في الواقع الذي ولدت فيه.

ثم ان البراغماتية هي فلسفة معاصرة، كالوجودية والماركسية اللينينية، والتجريبية المنطقية، لكن اثر البراغماتية اقوى منها جميعاً، على الرغم من نجاح الماركسية اللينينية في السابق وانحسارها في الوقت الحاضر، لكنها لا ترقى إلى مرتبة الفلسفة البراغماتية، التي هي عليها الآن. وبتقديرنا يعود سبب ذلك الى انها فلسفة الإمبريالية الامريكية وتعبر عن نظرة كبار رجال الاعمال الأمريكيين ومطامحهم على نحو فلسفي. وهي مزيج من النتائج العملية والمنهج العلمي والاختراعات التقانية، والديمقراطية بوصفها شكلا للحكومة وطريقة للحياة، وهي تعبير عن الروح الامريكية.

وأخيراً، فإن الفلسفة تنمو وتتطور في ضوء النقد الذي يوجّه اليها وإلى المشتغلين في حقولها، وذلك هو مسارها منذ ان وجدت عند الفيلسوف الاول طاليس، والى الآن، ومن عادة الفلاسفة النقاد دائماً ان يطرحوا بديلا من الافكار الفلسفية موضوع النقد. وإن كنا في لقائنا هذا، الذي عرض فيه الآلوسي البراغماتية ثم نقدها، ذكرتُ بعضاً من الملاحظات التي اعتقدتُ بأنها جديرة بالذكر، فلا بدّ من ان نتحوّل الى المرحلة الاخرى، التي هي طرح البديل من الأفكار موضوع النقد، وخصوصاً أننا نحن ـ العراقيين ـ بحاجة إليه اليوم أكثر من أي وقت مضى، ولا سيما اننا تعرّضنا لأشد هجمة عبّرت عن تطبيقات السياسة الامريكية للفلسفة البراغماتية، لكنني ومن خلال اطّلاعي على مقررات هذه الندوة، وجدت باحثاً آخر، يليق بموضوعه ذكر مثل هذه الأمور وهو: «منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية العربية النقدية»، لعلي الجابري، علّنا نجد فيه ما يشبع تلك الحاجة.

ملحق

برنامج الندوة

الثلاثاء ٨ ذو القعدة ١٤١٤هـ ـ الموافق ١٩ نيسان/ابريل ١٩٩٤م

١٠,٠٠ صباحاً

الجلسة الأولى: رئيس الجلسة: د. جميل الملائكة

١ ـ كلمة الافتتاح ....د. صالح أحمد العلي

٢ ـ القومية العربية والمثالية: مناقشة لموضوع
«أنا ونحن» ....د. سعدون حمادي

٣ ـ مكانة المثل العليا في الثقافة العربية
في العصر الجاهلي ....د. نوري حمودي القيسي

١١,٠٠ ـ ١١,٣٠ استراحة

٤ ـ العقلانية الإسلامية ....د. عبد الستار عز الدين الراوي

الجلسة الثانية: التعقيبات والمناقشات

الأربعاء ٩ ذو القعدة ١٤١٤هـ ـ الموافق ٢٠ نيسان/ابريل ١٩٩٤م

١٠,٠٠ صباحاً

الجلسة الأولى: رئيس الجلسة : د. عبد العزيز البسام

١ ـ الفلسفة الذرائعية: عرض ونقد ....د. حسام محيي الدين الآلوسي

٢ ـ منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية
العربية النقدية: دراسة في الفكر الذارئعي،
وإعاقته للنهضة العربية المعاصرة ....د. علي حسين الجابري

١١,٠٠ ـ ١١,٣٠ استراحة

الجلسة الثانية: التعقيبات والمناقشات

فهرس

- أ -

آدمس، جيمس تراسلو: ١٤٨

آدمس، هنري: ١٤٨

الآلوسي، حسام محيي الدين: ٦٣، ١٦٥، ١٧٣، ١٨٤، ١٨٦، ١٩٢، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٢، ٢٠٣

إبراهيم، خليل محمد: ١٧٥، ١٩٠، ١٩٣، ١٩٤

إبراهيم الخليل (النبي): ٣٢، ١٦٥، ١٦٧، ١٨٨

إبراهيم، زكريا: ٨٤، ٩٠، ١٨٤

ابن أبي الربيع، شهاب الدين أحمد بن محمد: ٥٧، ٥٨

ابن باجة، أبو بكر محمد بن يحيى: ١٦٤

ابن تولب، النمر: ١٦٩

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد: ١٦٤، ١٧٠، ١٧٢

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد: ١٦٤، ١٧٠

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن: ٤٦، ١٦٥

ابن طفيل، أبو بكر محمد بن عبد الملك: ١٦٤

ابن عبد ربه الأندلسي: ١٧٧

ابن الكلبي، أبو المنذر هشام بن محمد السائب: ١٦٦

أبو تمام، حبيب بن أوس الطائي: ٤٣

أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد: ١٦٤، ١٧٠

أبو طالب (عم الرسول): ٤٠

أبيقور: ١٣٥، ١٣٩

الإتحاد السوفياتي: ١٤٩، ١٩٦

اتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية (١٩٥٧): ٢٨

أحمد بن حنبل: ١٦٤

إرادة الاعتقاد: ٨٨ - ٩٠، ٩٩، ١٠٩ - ١١١، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١٩٩

أرسطو: ٤٩، ٥١، ٢٠٣

الإسكندر المقدوني: ١٣٥

الإسلام: ١٧، ٤١، ٤٨، ١٥٧، ١٦١، ١٦٢، ١٦٦ - ١٦٨، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٦ - ١٧٨، ١٨٣، ١٩٣

الأصبهاني، أبو الفرج: ١٧٧

الأعشى، أبو بصير ميمون بن قيس: ٣٥، ٤٢

أفريقيا: ١٤٧

أفلاطون: ٦٦، ١٦٤

ألمانيا: ١٨٥

الإمارات العربية المتحدة: ٢٣، ٢٤

الأمة الإسلامية: ٥٤، ١٧٠
الأمة الأمريكية: ١٤٢، ١٤٨
الأمة العربية، ٢٦، ٢٩، ١٢٩، ١٥٤، ١٦٦، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٧
أمريكا الجنوبية: ١٤٣، ١٤٧
الأمم المتحدة: ٢١
الأمن العربي: ١٢٨
الأهواني، أحمد فؤاد: ٢٠١
أوروبا: ٦٣، ٦٤، ١٣٨، ١٤١، ١٤٣، ١٥٦، ١٨٥
أوغسطين: ١٦٤
إيطاليا: ١٨، ٦٧، ١٤٧

ـ ب ـ

بابيني: ٦٦، ٦٧، ٧٨
باركلي، جورج: ٦٣، ٦٥، ٧٢، ٧٦، ٧٧، ٨٦، ١٠٥، ١٠٧، ١٢٠، ٢٠٣
الباطنية: ١٧٣
برادلي: ٧٨، ١٢٤
البراغماتية: ٤٩، ٦٤ ـ ٧٠، ٧٢، ٧٤ ـ ٧٦، ٧٨، ٨٤، ٨٦، ٨٩، ٩٩، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٦، ١٠٩، ١١٢، ١١٧ ـ ١٢٤، ١٣١ ـ ١٣٣، ١٤١، ١٤٦، ١٦١، ١٧٣ ـ ١٧٥، ١٧٨ ـ ١٨٠، ١٨٢، ١٨٦، ١٩٠ ـ ١٩٣، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٣
برغسون، هنري: ٦٨، ٧١، ٨٤، ١٠٠، ١١٠، ١٧٣
برهييه، اميل: ١٠٨
براون، بوب: ١٤٨
بروتاغوراس: ١٣٤، ١٣٥
بريطانيا: ١٨، ٦٤، ٦٧، ٧٧، ١٢٩، ١٤٧، ١٩٣
البصرة: ١٦٣
البصري، عبد الجبار داود: ١٧٢، ١٧٨، ١٩٣، ١٩٤
بغداد: ٤٧، ٥٩، ١٦٣، ١٦٥
بنتام: ١٣٧، ١٣٩، ١٤٣
بوردو، م.: ٧٦
البوسنة والهرسك: ١٥٦، ١٩٠
بوش، جورج: ١٥٠
البياتي، عادل جاسم: ١٦٧
بيرس، تشارلز: ١٨، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٣ ـ ٧٦، ٧٨، ٨٠، ٨٥، ١٠٢ ـ ١٠٥، ١٠٩، ١٢٣، ١٣٠، ١٣١، ١٣٨، ١٤١، ١٤٣، ١٤٦، ١٥١ ـ ١٥٤، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٦، ١٨٧، ٢٠٠، ٢٠٢
بيرون، الأيلي: ١٣٥، ١٣٩، ١٥٤
البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد: ١٦٤
بيري، رالف بارتون: ١٢٢
بيكر، جيمس: ١٥٠

ـ ت ـ

التاريخ الأمريكي: ١٣٣
التخلف الاقتصادي والاجتماعي: ١٧
التربية الأمريكية: ١٢١
تركيا: ١٥٦
تشرشل، ونستون: ١١٥
تشيني، ديك: ١٥٠
التصوف: ٩٣، ٩٤، ١٦١، ١٧٣
تونس: ٢٣

ـ ث ـ

الثقافة العربية: ٣١، ١٢٨، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٥، ١٧٠، ١٧٧، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٦، ١٩٧
الثقافة الغربية: ٢٧، ١٥٥، ١٩٦

الثورة الأمريكية (١٧٧٤): ١٢١
الثورة الصناعية: ١٨
الثورة الفرنسية (١٧٨٩ ـ ١٧٩٩): ٤٩

- ج -

الجابري، علي حسين: ٥٨، ١٦٢، ١٧١، ١٧٨، ١٩٠، ١٩٤، ٢٠٣
الجابري، محمد عابد: ١٩٥
الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر: ٤٢، ١٦٤، ١٧٦
الجادر، محمود عبد الله: ١٦٥، ١٧١، ١٩٥
جامعة الدول العربية: ١٨٩
الجزائر: ١٧٠، ١٨١، ١٩٠
جعفر، نوري: ١٩١
جمعية البحوث النفسانية: ٧٧، ٩١ ـ ٩٣
جواد، عبد الستار: ١٦١، ١٧١
جورجياس السفسطائي: ٨٠، ١٣٤
جيمس، هنري: ٧٧
جيمس، وليم: ١٩، ٦٦، ٦٨ ـ ٨٦، ٨٨ ـ ١٢٠، ١٢٣، ١٢٤، ١٣٠ ـ ١٣٣، ١٣٨، ١٤١ ـ ١٤٤، ١٤٦، ١٥١ ـ ١٥٤، ١٧٤، ١٨٤ ـ ١٨٧، ١٩١، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠٢

- ح -

حب الله، محمود: ٨٥، ٨٦، ١٠١، ١٨٤
الحرب الأهلية (أمريكا) انظر الثورة الأمريكية (١٧٧٤)
الحرب الباردة: ١٤٩
حرب الخليج (١٩٩٠ ـ ١٩٩١): ١٩٠
الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨): ١٢٩، ١٤٧
الحرب العراقية الإيرانية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨): ١٥٠
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٤٨): ٢٤
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٦٧): ١٩٥
الحرب العربية الإسرائيلية (١٩٧٣): ١٤٩
الحروب الصليبية (١٠٩٦ ـ ١٢٩١): ١٥٧
حروب الفجار: ٣٩
حرية الإرادة: ٩٦ ـ ٩٩، ١١٧، ١٩٩
الحضارة الإسلامية: ١٦٩
الحضارة العربية: ١١، ١٢، ٤٦، ٤٩، ١٦١، ١٦٢
الحضارة الغربية: ١١، ١٢، ١٧٤
حمادي، سعدون: ١٥، ١٥٥، ١٧٠، ١٧٤، ١٧٥، ١٨٢، ١٩٦
الحنفية: ٥٦
حوراني، ألبرت: ١٥٦

- خ -

خضير، ضياء: ١٦٩، ١٨٤، ١٩٢
الخليج العربي: ١٤٩، ١٩٠

- د -

دارون، تشارلز: ٦٣، ٧٣، ٧٧، ٢٠٣
درايزر: ١٤٨
دليلة، عارف: ١٧٢
الدولة الحميدية: ١٧٢
الدولة السبأية: ١٧٢
الدولة العباسية: ١٦٢، ١٦٥
ديكارت، رينيه: ٦٣، ٨٠، ١٤٦
الديمقراطية: ١٢٣، ١٢٨، ١٣٧، ١٤٥، ١٤٨، ١٥٢، ١٥٤، ٢٠١، ٢٠٣
ديوي، جون: ١٩، ٦٦، ٦٨، ٦٩، ٧٤ ـ ٧٨، ٩٠، ١٠٢ ـ ١٠٥، ١٢٠ ـ ١٢٤، ١٣٢، ١٣٨، ١٤١، ١٤٢، ١٤٥، ١٤٦، ١٥٢ ـ ١٥٤، ١٦١، ١٧٤، ١٨٦، ١٨٧، ١٩١، ١٩٣، ٢٠٠ ـ ٢٠٢

- ذ -

الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد: ٤٦

- ر -

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر: ١٦٤
الرأسمالية: ١٢٠، ١٥٤
الراوي، عبد الستار عز الدين: ٤٥، ١٦١، ١٦٢، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٩ ـ ١٧١، ١٧٨، ١٩٤
رسل، برتراند: ٧٠، ٧٢، ٨١، ٨٩، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٥، ١٠٧ ـ ١٠٩، ١١٣ ـ ١١٥، ١١٧، ١٢٢، ٢٠١
الروحية: ٧٩، ٨٠، ١٢٥، ١٤٠
روزفلت، ثيودور: ١١٥
روسو، جان جاك: ١١٣
رونز، كيفن: ١٥٦، ١٥٧
ريد، توماس: ٧٧
رينوفييه، شارل: ٧٧، ٩١، ٩٧

- ز -

الزندقة: ١٧٣
زيدان، محمود: ٧٧، ٩٠، ٩٩، ١٠٧، ١٠٩، ١٨٤

- س -

سبنسر، هربرت: ٦٣ ـ ٦٥، ٧٣، ٧٧، ٨٠، ٨٩، ١١٠
سبينوزا، باروك: ٦٣، ٧٩، ١١٣
ستوارت، دوغلاس: ٧٧
السعودية: ٢٣، ٢٤
سقراط: ١٣٥، ٢٠٣
سمث، آدم: ١٨، ٩٦، ١١٩، ١٣٩، ١٩٧
سمث، روبرت: ١٧٨
سوق دومة الجندل: ٣٩
سوق ذو المجنة: ٣٩
سوق صحار: ٣٩
السوق العربية المشتركة: ٢٨
سوق عكاظ: ٣٩
سويدنبورغ: ٧٣، ٧٧
السيد، رفعت: ١٢٧

- ش -

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس: ١٧٧
الشافعية: ٥٦
الشعر الجاهلي: ٣٥، ١٦٦، ١٧٨
الشعر العربي: ٣٣، ٤٣، ١٧٨
الشنقيطي، محمود فتحي: ١٨٤
الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم: ١٦٤
شوارزكوف (الجنرال): ١٥٠
شيلر، فرديناند: ٦٦، ٦٧، ١٣٨، ١٤١
الشيوعية: ١٦

- ص -

صلاح الدين، الأيوبي: ١٨١
الصهيونية: ٢٢، ٢٦، ٢٧، ١٢٩، ١٥٥، ١٧٥، ١٩٦
الصومال: ١٥٦، ١٨١

- ط -

الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد: ١٦٤
الطهطاوي، رفاعة رافع: ١٢٧

- ع -

العبثية: ١٢٨

عبد الجبار المعتزلي: ٥٠، ٥١، ١٧٣
عبد الحميد، عرفان: ١٦٢
عبد الناصر، جمال: ٢٦
العراق: ٢٦، ٢٨، ٣٣، ١٢٨، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٦، ١٥٧، ١٧٢، ١٨١، ١٨٢، ١٩٠، ١٩٦
عروة بن الورد: ٣٧، ١٦٩
العريان، محمد علي: ٢٠١
العزي، خالد: ١٧٤
العصر الأموي: ١٧٦
العصر الجاهلي: ٣١، ٣٥، ٣٦، ٤٨، ١٦٥، ١٦٧، ١٧١، ١٧٣، ١٧٦ ـ ١٧٨
العصر العباسي: ٤٥، ١٧٦
عصر النهضة: ١٣٦
عطية، علي: ١٨٧، ١٩٤
العقلانية: ٤٥، ٥١، ١٥٦، ١٥٧، ١٦١ ـ ١٦٥، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٨، ١٨١، ١٨٢، ١٩٥
العقيدة الإبراهيمية: ١٦٦
علقمة بن علاثة: ٤٢، ٥٣
علم الدين: ٩٤، ٩٦، ٩٩
علم الكلام: ١٦٣
العلوم الطبيعية: ١٢٣
العلوم العقلية: ٤٦
العلي، صالح أحمد: ١١، ١٧٤
عمرو بن لحيّ: ١٦٦
عوف بن ملحم: ٤٠

ـ غ ـ

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: ٤٦، ٥٥، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٣

ـ ف ـ

الفارابي، أبو نصر محمد: ١٦٤
الفاشية: ٤٩
فرنسا: ٦٧، ١٤٧
فسك، جون: ٧٣، ١٢١
الفعل الإلهي: ٥٠
الفعل الإنساني: ٥٠
فعل القوة: ١٤١
الفكر الإسلامي: ٥١، ٥٧
الفكر الأمريكي: ٦٥، ١٤٩
الفكر الأوروبي: ٤٩، ٦٤
الفكر الروماني: ٤٩
الفكر العربي: ٤٩، ٥٤، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٦١، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٠، ١٨٩
الفكر الغربي: ١٢٦
الفكر الكاثوليكي: ٤٩
الفكر اللاتيني: ٧٦
فلسطين: ١٢٩، ١٤٣، ١٥٦، ١٩٠
الفلسفة الذرائعية: ١٨ ـ ٢٢، ٢٥، ٤٩، ٦٣، ١٢٥، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١ ـ ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨، ١٣٩، ١٤١ ـ ١٤٣، ١٤٧، ١٤٨ ـ ١٥٢، ١٥٤، ١٥٦، ١٦١، ١٧٠، ١٧٢ ـ ١٧٤، ١٨٠ ـ ١٨٣، ١٨٦، ١٨٧، ١٩١، ١٩٤ ـ ١٩٨

ـ ق ـ

قبيلة بكر: ٤٢
قدامة بن جعفر: ١٦٤
القرآن الكريم: ٣٨، ٥٥، ١٦٢، ١٦٣
قريش: ٣٩، ٤١
القومية العربية: ١٥، ١٧، ١٨، ٢٠، ٢٢، ٢٥ ـ ٢٩، ١٧٤، ١٨٣، ١٨٩، ١٩٦
قيس بن مسعود: ٤٢
القيسي، نوري حمودي: ٣١، ١٦٥، ١٦٧، ١٧١، ١٧٣، ١٧٥ ـ ١٧٧، ١٩٨

ـ ك ـ

كانت، عمانوئيل: ٦٣ ـ ٦٥، ٧٦، ٧٧، ٨٦، ٩٧، ١١٨، ١٣٧، ١٧٣، ٢٠٠، ٢٠٣

كرم، يوسف: ٧٣، ١١٠، ١١١، ١١٦، ١١٧، ١٨٤

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق: ١٦٣

كنيدي، پاول: ١٤٩

كوبرنيكوس: ٦٦

كورتغورث، موريس: ٦٧، ١٢٠، ١٢٢، ١٩٢، ١٩٣

كوزان، فكتور: ٧٧

الكوفة: ١٦٣

كولومبوس، كريستوفر: ١١٤

الكويت: ٢٤

الكيان الصهيوني: ٢٤

كيسنجر، هنري: ١٩٨

ـ ل ـ

اللاأدرية: ١٢٨

لوك، جون: ٦٣، ٦٥، ٧٦، ٧٧، ٨٠، ٨١، ٨٦، ١٢٨، ١٣٦، ٢٠٣

لويس، جون: ٦٩، ٩٦، ١١٠، ١١١، ١١٨، ١١٩

الليبرالية: ١٢٨، ١٣٦، ١٤١، ١٥٢

ليبنتز، غوتفريد: ٦٤، ٩٦، ١١٩

لينين، فلاديمير ايليتش: ١١١

ليوبن، ليونارد: ١٥٠

ـ م ـ

المادية: ٧٢، ٧٦، ٧٩، ٨٠، ١٠٩، ١١٦، ١٣٠، ١٣٨، ١٧٢

مارشال، ألفرد: ١٨

الماركسية: ١٦، ٤٩، ١٢٥، ١٣٧، ١٧٢، ٢٠٣

ماركوز، هربرت: ١٣٣

ماضي، أحمد: ١٩٥

ماكوش، جيمس: ٧٧

مالبرانش: ٦٣

مالثوس، توماس: ١٣٩

المأمون: ١٧٠

ماوتسي تونغ: ١٨٢

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد: ٥٣ ـ ٥٥، ٦٧٣

المثالية: ١٥ ـ ١٧، ٧٦، ١٠٩، ١١٠، ١١٨، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٤، ١٣٠، ١٣٨، ١٤٠، ١٥٣، ١٦١، ١٦٤، ١٧٢، ١٧٤، ١٨٤

المجتمع الإسلامي: ١٧٣

المجتمع الأمريكي: ٢٠، ٦٤، ٦٦، ١١٩، ١٣٨، ١٩٧، ٢٠٣

المجتمع الجاهلي: ٣٢، ٣٨، ١٧٣

المجتمع الرأسمالي: ١٤٢، ١٤٩

المجتمع العربي: ١٧، ٣٩، ٤١، ٤٧، ٤٨، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٨، ١٨٣، ١٩٠، ١٩٣

المجتمع الغربي: ١٨، ٢٠، ١٥٥، ١٩٧

مجمع اللغة العربية (القاهرة): ١٧٩

محمد رسول الله: ٤٠، ١٧٦، ١٧٨، ١٨٨

محمود، زكي نجيب: ٦٨، ١٢٦، ١٣٠، ١٩٥

المدرسة الانكليزية الحسية: ٨٦

المدرسة التجريبية الكلاسيكية: ١٠٧

المدرسة التقدمية: ١٤١

المدرسة المثالية الألمانية: ١٥

مدرسة الفهم المشترك: ٧٧

مدكور، ابراهيم: ١٧٩، ١٨٠

المذهب التجريبي: ٨٠، ٨١، ٩٦، ١١٩، ١٣٨

المذهب التعددي: ٩٦ ـ ٩٨
المذهب العقلي: ٨٠، ٨١، ١١٨
المذهب النفعي: ١٣٥، ١٤٣، ١٦١
مسكويه، أبو علي أحمد بن محمد: ٥١ ـ ٥٣، ١٦٤، ١٧٣
مصر: ٢٣، ١٩٠
المعتزلة: ١٦٤
المعرّي، أبو العلاء: ١٧٠
مكة المكرمة: ٣٩، ٤١، ٥٢، ١٦٧
مل، جون ستيوارت: ٧٦، ١٣٧، ١٤٣، ٢٠٣
مل، جيمس: ١٣٧
الملائكة، جيل: ١٨٦، ١٩٤
المؤتمر الفلسفي للدول الأمريكية (٢: ١٩٤٧): ١٢٢
مؤتمر بازل الصهيوني (١: ١٨٩٧): ١٢٦
مؤتمر لندن (١٩٠٥ ـ ١٩٠٧): ١٢٦
مورتون، هوايت: ٢٠١
موريسون: ٧٧
ميد، جورج هربرت: ٢٠٠، ٢٠٢
ميكافيلي، نيقولو: ١٨، ١٣٦، ١٣٩، ١٩٧

ـ ن ـ

النازية: ٤٩
نجد: ٣٤
نصار، ناصيف: ١٩٥
النصارى: ١٧٦
النظرية الداروينية: ٧٧، ١٢٥، ١٤٢، ٢٠٣
نظرية العقد الاجتماعي: ١٦
نظرية المعرفة: ٨٠، ٨١، ١٠٠، ١٠٥، ١٠٧
النفط: ٢٣، ٢٤، ١٤٧ ـ ١٤٩
النهضة العربية المعاصرة: ١٢٥، ١٢٨، ١٣٨، ١٥٤، ١٥٧

ـ هـ ـ

هتلر، أدولف: ١١٥
الهند: ١٤٧
الهند الصينية: ١٤٨
هوبز، توماس: ١٨، ١٣٦، ١٣٩، ١٩٧
هورجسون، شادورث: ٧٦
هولمز، أوليفر وندل: ١٩، ١٢١
هيغل، فريدريش: ١٥، ٧٧، ١٠٥، ١٧٣، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٥، ٢٠٣
هيوم، ديفيد: ٦٣، ٦٥، ٧٣، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨٦، ١٠٧، ٢٠٣

ـ و ـ

الواقعية: ١٨، ٢٤، ١٦٤، ١٧٠، ١٨٤، ١٨٧
الوالي، عبد الجليل كاظم: ١٩٢، ١٩٩
وايتهد، ألفريد نورث: ١١١، ١٩٣، ٢٠١
الوجودية: ٤٩، ١٢٥، ٢٠٣
الوحدة العربية: ١٧، ١٨، ٢٠، ٢١، ٢٦، ١٧٤، ١٧٥، ١٩٧
الورد، عبد الأمير محمد أمين: ١٧٠، ١٧٧، ١٩١، ١٩٤
الولايات المتحدة الأمريكية: ٢٣، ٢٧، ٦٤ ـ ٦٧، ٩٦، ١٠٢، ١١٩ ـ ١٢٢، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٨، ١٤٩، ١٥٦، ١٥٧، ١٧٤، ١٨٥، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٨، ٢٠٠، ٢٠١
ولسن، وودرو: ١٥٠
ويسلي، جون: ٩٦، ١١٩

ـ ي ـ

اليابان: ٨٤، ١٠٨
اليمن: ٢٣، ١٦٩
اليهود: ١٧٦
يوغسلافيا: ١٨١
يوم ذي قار: ٤٢

هذا الكتاب

يتناول هذا الكتاب موضوعاً من أهم مواضيع الساعة التي تشغل بال المثقفين والقراء في أرجاء الوطن العربي. وهو يضم النصوص الكاملة للبحوث التي قدمت إلى ندوة «الثقافة العربية والتحدي» التي عقدها في بغداد المجمع العلمي العراقي يومي التاسع عشر والعشرين من شهر نيسان/ أبريل ١٩٩٤. ويشتمل الكتاب كذلك على وقائع التعقيبات والمناقشات التي دارت في الندوة.

إن إثارة مسائل مثل «القومية العربية والمثالية» و«مكانة المثل العليا في الثقافة العربية في العصر الجاهلي» و«العقلانية الإسلامية» و«الفلسفة الذرائعية» و«منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية العربية النفعية» هي محاولة علمية، منهجية، لربط ماضي العرب بحاضرهم استشرافاً للمستقبل.

وتأتي هذه البحوث والمناقشات في الأيام العصيبة الراهنة لتلقي الضوء على قضايا خطيرة تهم الناس، عوامهم وخواصهم، فتعينهم على مراجعة مواقفهم مما يطرح في ساحة المساجلات الدائرة في العالم وتساعدهم على تحديدها في زمن تتلاطم فيه التيارات الثقافية المتناقضة وتكاد تلقي بالغشاوة على أذهان الكثيرين.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون

ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢

برقياً: «مرعربي»

فاكسيميلي: ـ ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الثمن: ٨

أو